



أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة

ابو حامد الغزالي

وأثره
على
الفكر
الإنساني



مجموعة باحثين

٢٠١١ م بغداد

منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com



أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية

أبو حامد الغزالي

وأثره على الفكر الإنساني

مجموعة باحثين

٢٠١١م

أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية
أسم الكتاب: أبو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني
أسم المؤلف: مجموعة باحثين
الطبعة الاولى: ٢٠١١م
جميع حقوق النشر محفوظة للناشر
المراجعة اللغوية: هدية ابراهيم
تنفيذ وإخراج: نعيم صابر
بيت الحكمة - العراق - بغداد - باب المعظم
هاتف إتصالنا - ٠٧٤٠٠١٩٠٨٤٥

E.mail: baytal_hikma@yahoo.com

info@baytalhikmairaq.org

أبو حامد الغزالي

وأثره على الفكر الإنساني

عقد قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة وبالتعاون مع مركز المخزومي الثقافي الندوة العلمية المعنونة «**أبو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني**» يوم الخميس المصادف ١٧/آذار/٢٠١١، في مركز المخزومي الواقع في شارع ١٤/رمضان المنصور وجاءت الندوة بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الغزالي وترأس الجلسة الدكتور عادل المخزومي أستاذ فلسفة التاريخ في كلية التربية الجامعة المستنصرية، وحضر الندوة نخبة من مفكرين إجلاء لهم اهتمام بالفكر الفلسفي وأعضاء في مجلس النواب وأساتذة الفلسفة من جامعة بغداد والمستنصرية ونخبة من المهتمين بالبحث الفلسفي.

وقدّم مجلس المخزومي الثقافي درع ابداع الى السيد رئيس مجلس ابناء بيت الحكمة الاستاذ الدكتور شمران العجلي للتعاون العلمي بين المؤسستين.

وتعد هذه الندوة ضمن سلسلة مؤتمرات وندوات تعقد في الجامعات العربية والعراقية في نفس الوقت تزامناً مع ذكرى وفاته، ولمكانته العلمية في تاريخ الفكر الفلسفي العربي والاسلامي، وجاءت مبادرة قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة وبتشجيع من السيد رئيس مجلس الامناء لعقد هذه الندوة وبجهود اساتذتنا وباحثينا لتكون عوناً في طريق البحث العلمي.

مقررة الندوة

هديل سعدي موسى

تعددية وانواع الخطاب عند الغزالي وموقفه من اصناف الطالبين وخصوصاً علم الكلام والمتكلمين

أ.د. حسام الالوسي

مشرف قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة

في بحث هو جزء من كتاب، بل هو المنخل والمنهج للكتاب كله،
ولدراسة الغزالي ومعرفة موقعه الحقيقي بين متكلم وفيلسوف وصوفي
وصوفي اشراقي اقول في بحث هو جزء من كتابي المعّد عن الغزالي
وعنوانه اي عنوان البحث "الغزالي مشكلة وحل" وضعت امامي محاولة
لحل جملة امور يعترض الساعي لفهم الغزالي وفهم ارائه وبعد ان
تقصيت هذه الصعوبات لفهم الغزالي وجدت الحل يكمن في اتخاذ منهج
محدد السمات يخلل هذه الصعوبات وليس من مقاصد بحثي هذا مشاركة
في احياء ذكرى الغزالي عالمياً ، وبقدر ما يتعلق بالفلسفة في العراق
متمثلة في قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة اقول ليس من مقاصد
مشاركتي هذه اعادة ذلك البحث على اهبطه فنلك امر لا تتسع له هذه
المشاركة بضع دقائق نتاج لي للمشاركة فيه كما ان البحث ربما يكون

متاحا للطالبين ، على يقين مني ان من اطلع عليه منذ عشر سنوات الى الان لايتجاوز العشرات ان لم اقل عدد الاصابع.

ان ما أقصد منه في بحثي هذا هو نقطة محددة وهي بوضوح تام: موقف الغزالي من المتكلمين وعلم الكلام وهم احد الطالبين الذين راح الغزالي يمتحنهم وينتقدهم سلباً وإيجاباً (عوام ومتكلمون وفلاسفة وصوفية) لكن لابد قبل توضيح موقفه من المتكلمين وعلم الكلام وبالتالي مدى انتمائه للفلاسفة والصوفية والمنهج الباطني لابد من توضيح بعض اسس المنهج الذي اخترته ، واهم الصعوبات التي يسعى هذا المنهج الى حلها.

اولاً: الصعوبات لفهم الغزالي: وكما يأتي

١- الازدواج: تواجه قارئ الغزالي ظاهرة الازدواج بل التثليل احياناً فهو متكلم احياناً وفيلسوف طوراً اخر وفي كل واحد من هذه المراتب نجده يقف مواقف مختلفة فهو كمكلم أشعري حيناً ومعتزلي حيناً وحيناً اقرب الى الحنابلة والحنوية وحيناً سلفي متوقف عن اي تأويل، ومن هذه الجهة كمكلم يكفر الفلاسفة بل ويكفر كاشعري - الفرق الاخرى او بالعكس.

وهكذا اذا نظرنا اليه كفيلسوف نجده ينتقد المتكلمين وطرقهم ويفضل بعضهم على بعض على اساس مقدار قربهم من " المستوى " الفلسفي المقبول عنده ولكنه ايضاً يظهر باشكال مختلفة فهو فيضي افلاطوني حيناً وهو فيضي سينيائي حيناً وهو افلاطوني يقول بالتذكر ووجود النفس قبل الجسد وهو حيناً اخر سينيائي يقول بحدوثها مع تهيؤ المزاج المستعد لها ، وهو حيناً يقول في الصفات والعلم ما يقوله الفيضيون وحيناً يجعل الله اقرب الى فكرة المحرك الاول عند ارسطو وهو كفيلسوف يتراوح بين القول بوحدة الوجود حيناً والافرار بالثنائية آونة اخرى ويقف عند حدود التصوف السني المعقول ويتجاوزه الى "الشطح" بالمعنى الذي يعيبه في " الاحياء" ويقول به في الاحياء نفسه في مكان اخر منه .

٢- الغموض في الاسلوب والفكرة والتصريح حيناً والتلميح حيناً اخر والتعبير عن ارائه بشيء من الكشف عن الستر " حيناً والتحذير من انه يخوض في " علم المكاشفة " حيناً اخر، والقارئ هنا مطلوب منه ان ينتبه الى هذا فهو يخلط المنقول " آيات بالمعقول وهو يخرج النص الواحد " اية قرآنية مثلاً " تخریجات مختلفة بحسب السياق الذي يوردها فيه.

٣- التكلم بالسنة كثيرة فليس فقط يمكن تقسيم كتبه الى "كلامية" وفلسفية وصوفية وعامية بل يتجاوز ذلك في كلامه عن المتكلمين الى

خروجه للحديث عن صوفية او فلاسفة وهكذا وحتى في كتبه " المضمنة
" اي التي للخاصة فقط نجده يشير ويلمح اليها حتى في بعض كتبه
الكلامية والعامية ، وهذا يوجب ان نلفت النظر الى جميع كتبه لمعرفة
حقيقة آرائه الخاصة .

٤- والمشكل الاغوص ان جميع الاتجاهات مستمرة متساوقة في كل
اطوار حياته فلا يفيد التقسيم الزمني او الحقبى لتحري تطور آرائه وانها
محصورة في هذا الكتاب او ذاك الغزالي يتكلم في الاوقات كلها بجميع
الاسن ولكل المريدين والطالبين والمحجوبين على حد مصطلحاته تلك
بعض اهم ست عقبات او ظواهر او صعوبات تواجه قارئ الغزالي كما
شرحناها بتفصيل في بحثنا " الغزالي : مشكلة وحل ^(١)

ثانياً : المنهج لحل هذه الصعوبات والظواهر

في رأيي ان مشكلة فهم الغزالي التي طالما حيرت الباحثين وتكوين
صورة موحدة عنه هي مشكلة منهج بحث ليس الا، اعني خلط تناول
كتبه ويتمثل هذا الخلط في:

^١ - الغزالي مشكلة وحل ، مجلة كلية الاداب ، العدد الثالث عشر ، بغداد ، ١٩٧٠ .

أ- الخلط بين كتبه جميعاً وعدّها مصادر متساوية في التعبير عن حقيقة آرائه والنتيجة هي استحالة تكوين صورة موحدة عنه لأنها تقمّ الكلامية مثلاً صورة عنه تختلف عن كتبه الفلسفية وهكذا.

ب- اعتبار بعض كتبه التي هي في الواقع لاتعبر عنه وانما تعبر عن مذهب كلامي كانها معبرة عنه بتجاهل ظروف تأليفها ودواعيها المؤقتة وملاحظة من دون انه ألف على لسان العامة وللعمامة، وعلى لسان كثير من الفرق الكلامية ولهم.

ج- عدم فهم مرامي كلامه او اخذها على ظاهرها واعتبار مثلاً حملته على الفلسفة او على فرقة معينة هدفاً حقيقياً يعبر عن رأيه الخاص وليس انها تسترية او ماشابه. وفي مقابل هذا وذاك أرتأيت ان الطريقة الصحيحة المقابلة والبديلة تقوم على مايتأتى :

أ- الاعتماد على تصنيف الغزالي لكتبه كلها وتصريحه بان بعضها - وهو بذكر اسماءها - ألف للكلاميين او للعمامة او للخاصة.

ب- الاعتماد على نقده للطالبيين العوام والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وتصريحه هنا وهناك في كل كتبه بمقدار ما تتضمن من آراء

كل صنف من هؤلاء من الحق واليقين او الخلط بالمقارنة مع كتبه " المضمون بها على غير اهلها " وهو يذكر اسماءها .

ج- تصنيفه لآراء الانسان المفرد الى ثلاثة او اكثر : رأي بحسب التقليد ورأي بحسب الشائع او المذهب الذي ينتمي له وينسب اليه ورأي بحسب اعتقاده هو بينه وبين نفسه او بينه وبين خاصته او اقاربه من العلماء الذين استأهلوا درجات معينة وشروطاً خاصة.

في ضوء ذلك يمكن عزل كتبه الكلامية والعامية وكتبه غير المضمونة وعدها كتب تاريخ سواء للمذاهب المعاصرة او للتعليم على ان يستفاد من بعض الايحاءات والاشارات التي لايلتزم فيها بالمنهج الذي رسمه للكتاب فيصرح او يدخل في التصريح عن اراء لايلبث ان ينتبه الى انها دخول في " المضمون " و " علم المكاشفة " فهذه اشارات تفيد في فهم ارائه عموماً . كما نجد في كتبه " الاحياء " و " المقصد الاسنى " و " معراج السالكين " ومعظم كتبه المنطقية وحتى بعض كتبه الكلامية جداً مثل " الاربعين " و " جواهر القرآن " و " الاقتصاد في الاعتقاد " وبعد استخلاص كل مايمكن استخلاصه من هذه الكتب حسب الحدود التي اوضحها يرجع الى كتبه الخاصة مثل " المشكاة " و " المعارف العقلية " و " معارج القدس " و " الرسالة اللدنية " و " المضمون الصغير والكبير " وبهذا تتحل معظم المشاكل التي اوردها سابقاً مثل " الازدواج " و " صعوبة

فهمه ، وتكلمه بالسنة مختلفة في الكتاب الواحد على ضوء معرفتنا لآرائه في كتبه المضمونة وكذلك مشكلة استمرار جميع الاتجاهات عند الغزالي في جميع الاوقات ذلك انه يؤلف لثلاث فئات: العامة والمتكلمين ولنفسه وض هم من طبقته من الاشرافيين والان وقد تكلمت باختصار عن منهجه والصعوبات وحلها . انصرف الى مركز هذا البحث: وهو:

تصنيف الغزالي للطالبيين وموقفه في علم الكلام وعلماء الكلام بوجه خاص ومن خلاله سيتضح موقفه من كتبه ايها تعبر عنه او عن الفلسفة والتصوف

يرى الغزالي كنقطة جوهرية يؤكدھا في صدر معظم كتبه:

ان افشاء سر الربوبية كفر وان الرسول (ص) قال: ان من العلم كهينة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله.

فمن منح للجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم^(٢)

ويكرر ذلك في كتابه "المعارف العقلية" وان العلم لا يعطي للاغمار من عوام ومتكلمين^(٣) ويشبه ذلك كمن يضع الورد بين الجمر والدر في

^٢ - الغزالي : مشكاة الانوار، تحقيق ابو العلاء طهيلي القاهرة، ١٩٦٤ ص ٣٩-٤٠.

^٣ - الغزالي:المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار الفكر، دمشق ١٩٦٣ ص ١٠٩-١١١.

فم الخنازير، والمقصود بهم العوام والمتكلمين^(٤) ويفصل الغزالي في "مشكاة الانوار" اقسام المحجوبين والحجاب عنده رمز عن طرق معينة للوصول الى الله ومعرفته، وهو كلام في نظرية المعرفة فالحجاب عنده رمز عن طرق معينة لمعرفة الله والنور رمز عن طرق عن المعرفة والتيقن.

المحجوب اقسام: القسم الاول: المحجوبون بمحض الظلمة وهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر.

القسم الثاني: وهم المحجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة اصناف: الاول المحجوبون بالحس، وهم عبدة الأوثان والقائلون بالاثنتين. والصنف الثاني: من هذا القسم الثاني، وهو ما يهنا لان فيه تقييماً للفرق الاسلامية وللمتكلمين: فيقول "الصنف الثاني المحجوبون ببعض الانوار مقروناً بظلمة الخيال وهم الذين جاوزوا الحس واشتبوا وراء المحسوسات امراً، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش واحسنهم رتبة المجسمة، ثم اصناف الكرامية باجمعهم... لكن ارفعهم درجة من نفى الجسمية وجميع عوارضها الا الجهة المخصوصة بجهة فوق الصنف الثالث المحجوبون بالانوار الالهية مقرونة بمقاسات عقلية فاسدة ومظلمة فعبدوا الهاً سميعاً بصيراً، متكلماً عالماً قادراً مريداً حياً

^٤ - الغزالي:

منزهاً كلامه صوت وحرف ككلامنا "وربما ترتقي بعضهم فقال" لا بل هو كحديث نفسنا ولا هو صوت وحرف وهذه مذاهب مشهورة فلا حاجة الى تفصيلها^(٥).

وواضح ان الغزالي يتكلم هنا عن رأي الاشاعرة وذلك ان الغزالي في كتاب "احياء علوم الدين" وهو ينقل عقيدة اهل السنة كاشعري يقول "الاصل السادس :انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف " والكلام في الحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات...^(٦).

ونعود الى الغزالي في المشكاة وهو يعرض للمجوبين : " القسم الثالث :المجوبين بمحض الانوار وهم اصناف لايمكن احصاؤهم فاشير الى ثلاثة اصناف منهم الاول طائفة عرفوا معاني الصفات تحقيقاً وادركوا ان اطلاق اسم الكلام والارادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل اطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالاضافة الى المخلوقات كما عرف موسى عليه السلام من

^٥ - الغزالي :المشكاة - نفسه ص ٨٥-٨٩.

^٦ - الغزالي : احياء علوم الدين ، مصطفى الباي الحلبي القاهرة ١٩٣٩ ج ١، ص ٤٢ فما بعد .

جواب قول فرعون : " وما رب العالمين " فقالوا ان الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السموات ومديرها ^(٧)

وانا اميل الى انه يقصد المعتزلة او طائفة من الفلاسفة لكن المهم ان الغزالي يجعل المتكلمين جميعاً اشاعرة ومعتزلة ومجسمة ومشبهة في مرتبة سفلى دون مرتبة الفلاسفة اي دون المرتبة الثانية باقسامها.

ونعود الى نص الغزالي وهو يعدد الاصناف الداخلة في القسم الثالث من المحجوبين فيقول ^١ " الصنف الثاني ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم ان في السموات كثرة وان محرك كل سماء خاصة موجود اخر يسمى ملكاً... " وها هنا يتكلم الغزالي بوضوح عن الافلاك المحيطة بفلك القمر ولكل فلك محرك حتى نصل الى محرك الكل وان لهذا المحرك فحرك لا يتحرك.

ليس فيه تركيب ولا كثرة من اي نوع بينما محرك الكل موصوف بصفة تنافي الوجدانية المحضة والكمال البالغ ويسميه الغزالي المطاع وان نسبة هذا المطاع نسبة الشمس من الانوار " فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي يحرك الجرم الاقصى ومن الذي امر بتحريكها الى الذي فطر السموات وفطر الجرم الاقصى الامر بتحريكها

^٧ - الغزالي: المشكاة - نفسمصر ٨٩-٩٢.

فوصلوا الى موجود منزّه عن كل ما ادركه بصير الناظرين وبصيرتهم
...»^(٨)

واذا اردنا ان نوضح النص اعلاه اقول ان الذي يحرك السموات هو
الحرم الاقصى والذي يحرك الجرم الاقصى هو النفس الكلية والذي امر
بتحريكها هو العقل الاول والذي فطر هذه جميعاً وفطر الامر بالتحريك
هو الله ، هكذا افهم هذه الرتب في ضوء ما نفهمه عن الفيضين ولا ادري
كيف غاب على عيني فاعتبر ان المطاع ليس العقل الاول - كما عند
الفيضي - لانه اي الغزالي نقض نظرية الفيض في " تهافت الفلاسفة -
وانما الغزالي يصدر عن فكرته الاشعرية اي راي الاشعرية في كلام الله
(٩).

وقد فصلنا في الرد على عيني^(١٠) ونكتفي هنا بالاشارة الى ان
التهافت لا يعبر عن رأي الغزالي الخاص بل على لسان الاشاعرة في
كلام الله كما انه اي الغزالي يجعل بل على لسان الاشاعرة وان اشعرية
الغزالي لاتعبر عن حقيقة رأيه الخاص بل كمذهب بحسب الشائع كما
ان الغزالي رفض قول الاشاعرة في كلام الله كما انه اي الغزالي يجعل

^٨ - الغزالي، المشكاة - نفسه ص ٨٩-٩٢.

^٩ - عيني ، في مقدمته للمشكاة ، ص ١٧-٢٩.

^{١٠} - ينظر ، للتفاصيل : بحثنا : الغزالي مشكلة وحل - السليق ص ٨٦-٨٩.

الاشاعرة في مرتبة سفلي بالنسبة لبعض الفرق وبالنسبة للفلاسفة وقد سبق النص.

إذا نظرنا الى الصنف الاخير وهم المحجبون بمحض الانوار وهم الصنف الثاني من القسم الثالث وهم الواصلون يتبن من النص اعلاه عنهم ان الغزالي يريد بهم اتباع المدرسة الفيزية وان المطاع " هو العقل الاول وهو اول ما يفيض عن الله والدليل على ذلك قوله : " ان هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوجدانية المحضة " ونحن نعرف ان العقل الاول او الكلي عند الفيزيين سواء افلوطين او الفارابي او ابن سينا لبس واحداً ^(١١) لان فيه تعددية من حيث هو ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره - اي بالله - وهذا ما رآه ابن الرشد عند تعليقه على الغزالي هنا فقال " وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وهو قد قال في غير ما موضع ان علوم الالهية تخمينات ... " ^(١٢)

ونعود الى النص السابق المطول عن المشكاة في تعداد الغزالي لانواع المحجوبين بظلمة او بانوار الخ فنجد الغزالي يضع فوق مرتبة

^{١١} - الفارابي : رسالة زيون الكبير اليوناني ، حيدر أباد

^{١٢} - اورد النص عظيمي في مقدمة المشكاة ، ص ٢٩ ، وينظر في : الكشف عن مناهج الامة ، مكتبة الانجلو ١٩٥٥ ص ١٨٣ .

الفيضييين مرتبة الفيضييين الاشرافييين الذين قرنوا العقل بالذوق وقالوا
بوحدة الوجود فهؤلاء خاصة الخاصة ويسميهي في كتيبه الاخرى
الصديقييين ، ويسميهي المقربيين ايضاً .

وعليه الغزالي يتجاوز مراتب ودرجات المتكلمين والاشاعرة اما
الواصلون فهم قسم ثالث يتخطى اولئك بمراحل فهؤلاء محجوبون
بالانوار واولئك مشوبون بالظلمة وهاك نص اخر في هذا الصدد : يقول
الغزالي : " الناس قسمان عوام وخواص اما ما غلب على طبعة العامة
فانه لا يصدق بما هو وصف الروح ان يكون وصفاً لله تعالى ... وكذلك
انكرت الكرامية والحنبلية وغيرهم ممن غلب عليهم العامة تنزيه الله
تعالى عن الجسمية وعوارضها اذ لا يعقلون موجوداً الا مجسماً ...
وترقي عن هذه العامة الاشعرية والمعتزلة فنزهاوا عن الاله تعالى
الجسمية والجهة (فان) قبل لم لا يجوز كشف السر مع هؤلاء فيقال :
لانهم احوالوا ان تكون هذه الصفة لغير الله تعالى ، فاذا ذكرت هذا معهم
كفروا وقالوا هذا تشبيه لانك تصف نفسك بما هو صفة الاله تعالى على
الخصوص ، وذلك جهل باخص اوصاف الله تعالى (فان) قلنا ان الانسان
حي عالم قادر ... والله تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لان هذه الصفات
ليست اخص صفة تعالى انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواء قائم به
وهو موجود بذاته لا يغيره وليس للاشياء من انفسها الا العدم وانما لها
الوجود من غيرها على سبيل العارية فالوجود لله تعالى ذاتي ليس

بمستعار وما سواه موجود منه تعالى لا من نفسه وهذه ليست الله تعالى
...»^(١٣)

ويكرر هذا النص في "منهاج العارفين"^(١٤) وفي المضمون الصغير
الموسوم بأجوبة الغزالية^(١٥) وشيبه به في الاحياء^(١٦)

النتيجة ان الغزالي في جميع هذه النصوص يجعل المتكلمين من
مرتبة العوام ومن لا يصح كشف الاسرار معهم ، ويعتبر -على
عكسهم- ان أخص صفة لله عنده هي ان الله واجب الوجود بالذات
وسواه واجب الوجود بالغير وهذه تعبر المركز العصبي لفلسفة ابن سينا
والفارابي وسائر فيضينا .^(١٧) وفي "معارج القدس" يقول عن المتكلمين
انهم "محبوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم
وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق"^(١٨)

^{١٣} - الغزالي : روضة الطالبين وعدة المسالكين تصحيح محمد بخيت ، بيروت ص ٦٩-٧٠ .

^{١٤} - الغزالي : منهاج العارفين ضمن فرائد اللاك بمصر ١٣٤٤ ص ١٧٦ .

^{١٥} - الغزالي : المضمون الصغير، البابي، مصر ١٣٤٤ ص ١٧٦ .

^{١٦} - الغزالي: احياء علوم الدين - السليق- ج ١ ص ١٠٦، ١٠٠ .

^{١٧} - الالوسي حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد، ١٩٦٧، القسم الاول ، الفصل الاول والثاني في مواضع مختلفة .

^{١٨} - الغزالي : معارج القدس في معرفة احوال النفس مطبعة السعادة مصر ١٩٢٧، ص ١٠١ .

وفي " المنقذ بن الضلال" يفصل رأيه في المتكلمين ومقدارها يؤدي إليه علم الكلام من اليقين :ثم اني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعلقته وطالعت كتب المتقدمين المحققين منهم وصنفت فيه ما ادرت أن أضف فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي وانما مقصوده حفظ عقائد اهل السنة على اهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة ... ولقد قام طائفة منهم بما ايدهم الله تعالى فاحسنوا الدين عن السنة والنضال عن العقيدة .. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصوصهم اضطرهم الى تسليمها اما التقليد او اجماع الامة ،وواضح هنا انه يقصد باهل السنة اي عموم المسلمين وليس بمعنى مذهب في مقابل مذهب مثل مذهب سني في مقابل مذهب شيوعي - او مجرد القبول من القرآني والახبار وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذاتهم بلوازم مسلماتها وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً اصلاً فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لرأي الذي كنت اشكوه شافياً ... فلم يحصل منه ما يحوز ظلمات الحيرة بالكلية ..."(١٩)

ويكرر مثل ذلك في " محك النظر "(٢٠) وفي " القسطاس المستقيم "(٢١)

^{١٩} - الغزالي :المنقذ من الضلال تصحيح احمد غلوش ط٢ القاهرة ١٩٥٢ ص١٤-١٥.

^{٢٠} - الغزالي:محك النظر في المنطق، ص٥٧،ويكرر ذلك في "المستقصى من علم الاصول" المكتبة التجارية، ١٩٣٧ ج١ ص٣١.

والحاصل من كل ذلك ان الخاصة " وليس المتكلمون او العامة " من يخاطبهم الغزالي في كتبه المضمونة ولانجد سوى المذهب الفيضي بقضية وفيضية وخصوصاً اراء ابن سينا وهذا ما اوضحه مجموعة من القدامى ، كالمازري عن السبكي في الطبقات ويرى الطرطوشي ان الغزالي مزج كلامه بكلام الفلاسفة والحلاج كذلك عن السبكي ويقول عبد الغفار بن اسماعيل الخطيب الفارسي انه طالع العلوم الدقيقة عن السبكي (٢٢)

ايضاً وينسب له ابن الرشد القول باقوال ابن سينا والفارابي، حيث رد عليهم الغزالي في " التهافت "، وقال باقوالهم في " المشكاة " (٢٣) وينسب ابن تيمية (٢٤) بعض افكار الغزالي الى ابن سينا مثل قوله في فيضان المعاني على النفوس في العقل الفعال وكذلك في قوله ان النفس الكلية هي اللوح المحفوظ وكذلك كلام الغزالي عن انواع العوالم الثلاثة وينقل

٢١ - الغزالي: القسطاس المستقيم ، تحقيق الاب فكتور شلمت اليموعي ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص ٩٩.

٢٢ - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ، المطبعة الحسينية . مصر، ج ٤، ص ١٢٣ - ١٢٤ و ص ١٠٧، و ص ١٠٥ على التوالي .

٢٣ - ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق بوج، بيروت، ١٩٣٠، ص ١١٧، ٢٤٥، وكشف مناهج الادلة - السلفي - ص ١٨٣.

٢٤ - ابن تيمية: رسائل ابن تيمية ، المنار، مصر، ١٣٤٩ ج ٣، ص ١١٣، ج ٤، ص ٩٠-٩١، و" فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ١٣٢٩ ج ٥، ص ١٩-٢٠، ج ٥، ص ١١٦-١١٧.

ابن تيمية عن ابن الصلاح قولاً للاخير يتهم فيه الغزالي بانه كان مشغولاً برسائل اخوان الصفا وكتابات ابن سينا . ويكرر الغزالي في كتابه "قيصل التفرقة" هجومه على المتكلمين فيرى وجود مقامين في الموقف من آيات القرآن : " احدهما موقف عوام الخلق والحق فيه الاتباع والحرر من ابداع التصريح بتاويل لم يصرح به الصحابة " والزجر عن الخوض في الكلام " المقام الثاني :بين النظار الذين اضطرين عقائدهم الماثورة المروية فينبغي ان يكون بحثهم بقدر الضرورة ..."(٢٥)

وفي " احياء علوم الدين " عشرات النصوص الطويلة يتكلم فيه عن جميع ما ذكرناه " ويهمنا بيان معنى علم المكاشفة عنده :وهو امر قسمين لعلم طريق الآخر : وهما علم المكاشفة وعلم معاملة علم المكاشفة هو علم الباطن وذلك غاية العلوم ومعناه ان يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق في هذه الامور اتضحاً يحري مجرى العيان الذي لاشك فيه .. ولاسبيل لله الا بالرياضة ... وبالعلم والتعليم وهذه هي العلوم التي لا تظر في الكتب ولا يتحدث بها من انعم الله عليه بشي منها الامع اهله وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الاسرار وهذا هو العلم الذي اراده صلى الله عليه وسلم بقوله "ان من العلم كهيئة المكنون..."(٢٦)

^{٢٥} - الغزالي :فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة تحقيق سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ١٩٦١، ص ١٨٨.

^{٢٦} - الغزالي: احياء علوم الدين -المسليق، ج ١، ص ٢٦-٢٧ و ٢٨.

والمراد بعلم المكاشفة معرفة الله بالدليل اليقيني عن طريق تبني الفلسفة الفيضانية واكمال ذلك بالتصوف عن طريق الرياضة والذوق ، وقد أوضح الغزالي في نصوص اخرى ان التصوف يقوم على العقل والعلم ، وانه قبلهما خطر ، ويصرح الغزالي بانه ليس عند المتكلم الا العقيدة التي يشاركها فيها باثر العلوم ... وانما يتميز عن العامي بصفة المجادلة والرحاسة ، " فاما معرفة الله وصفاته وافعاله وجميع ما اشرنا اليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد ان يكون الكلام مجاباً عليه وامنعاً عنه .." (٢٧)

وفي احياء علوم الدين يتكلم الغزالي عن مراتب الناس في التوحيد ومنه يتضح بعد مرتبة العامة والمتكلمين عن مرتبة الخاصة ورأيه هو .

يقول الغزالي في الجزء الاول من كتاب "الاحياء" : " والتوحيد جوهر نفيس وله قشران احدهما ابعد عن اللب من الاخر مخصص الناس باسم القشر وبصفة الحراسة للقشر واهملوا اللب بالكلية فالقشر الاول هو ان تقول بلسانك لا اله الا الله وهذا يسمى توحيداً مناقضاً للتثليث الذي صرح به النصارى... والقشر الثاني... توحيد عوام الخلق، والمتكلمون كما سبق حراس هذا القشر عن تشويش للمبتدعة... والثالث وهو اللباب: ان يرى الامور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته عن

٢٧ - احياء علوم الدين- السلفى- ج ١ ص ٢٩.

الوسائط... وهو مقام الصديقين... فالموحد هو الذي لا يرى الا الواحد ولا يوجه وجهه الا اليه...» (٢٨)

ثم يفصل الغزالي في كتاب التوحيد وهو الجزء الرابع من "الاحياء" اللباب، والقشور.

فيبين ان حقيقة التوحيد من علم المكاشفة ولا ينبغي الكشف عنه ولكنه يكتفي باشارات اليه فيقول " للتوحيد اربع مراتب وينقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر مثل الجوز... فالمرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه : لا اله الا الله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافقين والثانية ان يصدق بمعنى الغط قلبه كما يصدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد عوام ، والثالثة ان يشاهد ذلك بطريقة الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك ان يرى الاشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار والرابعة ان لا يرى في الوجود والا واحداً وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية للفناء في التوحيد ... " وعندما يشرح الغزالي كل مرتبة من هذه المراتب الاربع يقول عن المرتبة الثانية : " وهو الاعتقاد

^{٢٨} - الغزالي: احياء علوم الدين - السليق - ج ١ ص ٤٠.

كما عند عموم المسلمين فتأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور
في علم الكلام (٢٩)

وعندما يشرح الغزالي المقام الثالث الذي يصبح الانسان لا يرى في
الكون الا واحداً هو الله لا يفعل الغزالي سوى ان يخوض في صلب علوم
الفلاسفة بأسلوب فيضي ووفقاً لنظرية الفيض كما هي عند الفارابي او
ابن سينا : الله كمحرك اول لا يتحرك واصناف الملائكة او العقول
المحركة للافلاك واقسام العوالم الثلاثة : عالم الملك وعالم الملكوت وعالم
الجبروت ويأتي بنظرية الفيض ليفسر معنى الوجدانية ومراتب الفيض
والجبرية الفلسفية المطلقة وضرورة القول بالسببية الطبيعية والحكمة
الالهية - على عكس قول الاشاعرة بالجواز ونفي السببية الطبيعية -
ويقول بالعلة التامة ووجود العلة التامة مع المعلول (العالم) مقاً في
الزمان اي قدم العالم بالزمان ووجوه الاصلح ويفسر الشر كما يفسره
الفيضيون (٣٠)

وهذا كله لا يبقى شكاً في ان هذه المرتبة الثالثة مرتبة الفيلسوف
الفيضي المعتمد على العقل اما المرتبة الرابعة فهي مرتبة الفيلسوف

٢٩ - الغزالي: === ج ٤ ص ٢٤٠-٢٤١.

٣٠ - الغزالي: === ج ٤ ص ٢٤١-٢٥٣.

الاشراقي الذي يكمل العقل والفلسفة الفيضانية بالذوق الصوفي وهي مرتبة ذوق صوفي تكون تكملة لتلك المرحلة (الثالثة) .

وهذا كله واضح في كتاب اخر له هو كتاب " الاملاء عن اشكالات الاحياء المنشور بهامش الجزء الاول من كتاب الاحياء ^(٣١) حيث يفصل القشر وقشر القشر واللّب ولب اللّب واقسام كل واحد والمراتب الاربع - كما اعلاه- وبتفصيل اكثر واحكامه على مرتبة العوام والمتكلمين ثم الواصلون من فلاسفة وفلاسفة صوفية كما - تقدم- لكن الانسان يجد تفاصيل عن المرتبة الرابعة اي اقتران التفلسف الفيضي بفلسفة تصوف وذوق في كتاب هو مؤلف لشرح عقيدة الاشاعرة لكنه كعادته ان الغزالي يستطرد ويخرج الى الكشف عن علوم المكاشفة واليك النص .

" هذا التوحيد - اي لا اله الا الله - له لبان وقشران وطبقاته اربع كاللوز له لب ثم الدهن لب لبه ، والقشرة العليا قشرة القشرة (فالقشرة العليا) القول باللسان المجرد وهو ايمان المنافقين ، (الثانية) الاعتقاد بالقلب جزماً وهو درجة عوام الخلق ودرجة المتكلمين ... (الثالثة) وهي اللبان تتكشف بنور الله عز وجل حقيقة هذا التوحيد وسره بالحقيقة بأن يرى الاشياء الكثيرة ويعلم انه بحملتها صادرة عن فعل واحد على

^{٣١} - الغزالي: الاملاء عن اشكالات الاحياء بهامش ج ١ من كتاب الاحياء ص ٩٢-٩٩ ص ١٠٠-١٠٦ و ١١٧-١٢٠ و ١٢٣ و ١٣٤-١٥٢ .

الترتيب وذلك بان يعرف سلسلة الاسباب وكيفية تسلسلها وارتباط ادلة السلسلة بسبب الاسباب . وصاحب هذا المقام بعد في تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها والالتباطها بالفاعل .

(الرابعة) وهو لب اللب ان لا يرى في الوجود الا واحداً او يعلم ان الموجود بالحقيقة واحد وانما الكثرة فيه في حق من تفرق نظره، كالذي يرى من الانسان مثلاً رجله ثم يده ثم وجهه ثم رأسه فيغلب عليه كثرتة فان رأى الانسان جملة واحدة لم يخطر بباله الاحاد، بل كان كمدرّك الشيء الواحد فكذلك الموحد لا يفرق نظره بين السماء والارض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد... (٣٢)

وفي كتب اخرى للغزالي نجده يعيب طرق المتكلمين لاثبات حدوث العالم، واخلتهم الاخرى لانها تشوش قلوب العوام ويقول ان ادلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به احاد الناس ويستغنى به الاكثرون (٣٣) ويوضح الغزالي ان التصديق يحصل على ست مراتب (الاولى) وهي اقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر اصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن الالتباس، وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك في كل عصر

^{٣٢} - الغزالي: كتاب الاربعين في اصول الدين، مطبعة الاستمعة، القاهرة ١٣٤٤، ص ٢٣-٢٤.

^{٣٣} - الغزالي: احكام العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكتبي ١٩٣٢، ص ١٠-١٩.

لواحد او اثنين ممن ينتهى الى تلك الرتبة وقد يخلو العصر منه... (الثانية) ان يحصل بالادلة الوهمية الكلامية المبنية على امور مسلمة مصدق بها لاشتهارها (٣٤)... وها هنا يفصل الغزالي المراتب الخطابية ولمجرد السماع الخ مما هو معروف في كتب المنطقية مثل محك النظر، ومعيار الكلم والمستصفي. ومثل ذلك نجد في "ميزان العمل" حي يوح ان المذاهب ثلاثة: (احدهما) ما يتعصب له في المباهات والمناظرات وهو نمط الالباء والاجداد، ومذهب المعلم ومذهب اهل البلد الذي ينشأ عليه الانسان (ثاني) المذاهب ما يسار به في التعليمات والارشادات والتعليم من مسترشد او مناظر، و(الثالث) المذاهب: ما يعتقده الانسان في نفسه مما انكشف له من النظريات ولا يطلع عليه احد الا الله ومن هو شريكه في الاطلاع. (٣٥)

٣٤ - الغزالي: احكام العوام - السليق، ص ٤٠-٤٢.

٣٥ - الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦٤، ص ٤٠٥-٤٠٩.

الفلسفة التربوية

بين الغزالي وابن خلدون

في ضوء العلوم المعاصرة

أ.د. علي حسين الجابري

أستاذ الدراسات العليا في كلية الآداب/المستنصرية

المقدمة:

بيننا — نحن أبناء القرن الواحد والعشرين — بميلاد السيد المسيح(ع)، و القرن الخامس عشر للهجرة النبوية الشريفة، تسعة قرون يتوسطها طود معرفي شامخ هو (أبا حامد الغزالي) الذي عاش في بغداد ربحاً من الزمن ، ولم يجد — كما يقول — في المنقذ من الضلال — مالاً أركى من مال العراق !. وهوائه وخيراته! على ما اكتنف الحقبة السلجوقية من ردّ فعل على عصر المأمون ومارافقها من لفظ وخطب (وسوء ظن) ترك أثره لاحقاً في ثلاثة مؤلفات تحمل عنوان (تهافت الفلاسفة) للغزالي، والطوسي علاء الدين، وزاده — التي تعود في جذورها لأخطر (وثيقة) سياسية (أيديولوجية) — تدين، الحقبة التاريخية المذكورة على ما فيها من (بريق زمن نظام الملك) وأعني بهذه الوثيقة (الاعتقاد القادري) (٤٠٧ — ٤٣٣ هـ) لأنها وضعت حداً لحرية البحث الكلامي،

والفلسفي، بالصورة التي أسيء فهمها لاحقاً، من خلال (التهافتات الثلاثة) كما قلت وعدّها البعض أطلاقات (الانتقام والانغلاق، والتحجر) على النزعة العقلانية الكلامية التي اطلقت تحت شعار (إحياء السنة وأمانت البدعة) لتفتح الباب على مصراعيه لموجه دوغمائية تدعو إلى رحيل التفلسف والعمل الكلامي المنطقي باتجاه الشمال الإفريقي لتستقر في الأندلس ولاسيما قرطبة! مدينة (ابن طفيل وابن رشد). بعد إن توغلت الفلسفة في علم الكلام، وأصبح (نقيق الكلام) مبرراً لحرمان الدارسين من ولوج عالم الكلام والحكمة.

الأمر عند هذا الحدّ، لا يتعلّق إلا بطرف خفي لموضوع بحثنا الفلسفة التربوية بين الغزالي وابن خلدون. لكن جانب الإغراء فيه هو تلك الروح الايجابية التي نجدها ماثلة عند أبي حامد الغزالي في رسالة أيها الولد!

وكيف انعكست وصاياه التربوية على ابن خلدون، وكلا المفكرين من الناحية الكلامية، أشعريان، أصبحت عقيدتهما، وثيقة عهد، للدولة، وشرعة، لا يجوز الخروج عليها! وبهذه الكيفية عُدّ الخط الفكري العباسي — السلجوقي هو الحد الأوسط بين جبرية وقدرية (أو مرجئة وإرادة حرة) ... فكيف جرى البناء التربوي خلال ثلاثة قرون بسين ٥٠٥ — ٨٠٨ هجرية الموافق ١١١١ — ١٤٠٦ م؟.

للإجابة عن هذا السؤال توزعت الدراسة على مقدمة ومبحث أول
عن فلسفة الغزالي التربوية، ومبحث ثانٍ عن آراء ابن خلدون التربوية،
وخلاصة شاملة للمقارنة فيما بينهما وسنعجب حين نجد إن الفارق
الزمني الذي فصلنا عن الغزالي (تسعة قرون) يسبق قرننا الحالي،
بالكثير من المبادئ التربوية التي بنا حاجة لها، في مدارسنا ومعاهدنا
وجامعاتنا بما يؤكد أصالة فلاسفتنا، كل في ميدان اختصاصه.

والله من وراء القصد

بغداد في شباط ٢٠١١

المبحث الأول :

الفزالي وفلسفته التربوية في رسالة أيها الولد :

اختصت رسالة أيها الولد لأبي حامد الفزالي ، بجملة من المبادئ الخلقية والوصايا التربوية سنقف عندها بإيجاز .

هناك مجموعة من المبادئ والقيم بالإمكان استنباطها من رسالة أيها الولد منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ . قيمة الزمن (١):

أكد أبو حامد الفزالي على أهمية الزمن في حياة الإنسان ولاسيما (طالب العلم، وكيف عليه أن يوزع مجهوده، ويستثمر كل دقيقة فيه.

٢ . ربط العلم بالعمل (٢):

فلا نفع لأي علم إذا لم يترتب عليه تطبيق وعمل وفائدة، بل، العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون (٣)، وأفضل العلم هو من تمتلئه الإنسان واستوعبه لأنه يكشف سيرته الماضية ومستقبله(٤).

٣ . الإيمان الحق وأهميته(٥):

به نطمئن لصدق الإنسان، ونقاء سريره وحسن طويته، وطهارة قلبه (١) في ضوء القاعدة الإيمانية العظيمة التي وضعها الخليل، إبراهيم (ع) في النص المقدس ((أولم تؤمن قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي)) (٢).

٤. قيمة العمل المنتج:

أفضل الأعمال عند أبي حامد، مانفید به ونستفید منه، وقد تكون القيمة (معنوية) وليست (نفعية) مادام قانون الدين الإسلامي، الذي تقوم عليه جميع الأعمال يقول ((أنما الأعمال بالنيات)) (٣) و((لكل أمرئ ما نوى)) لذلك قال الغزالي لأجر بلا عمل ولأعمل الأباجر، أن عاجلاً أم أجلاً ((وان ليس للإنسان ألا ما سعى)) (٤) ((وأن سعيه سوف يرى)) (٥).

٥. النقد والنقد الذاتي:

من أجل إصلاح السلوك، وتقويمه، بمراجعة أفعالنا وأفعالنا، وتصرفاتنا ومحاسبة أنفسنا، وإن نكون رقباء على قراراتنا قبل أن نكون والملائكة رقباء على بني الإنسان وذلك هو مبدأ (محاسبة النفس) الذي عرف عن السلف الإسلامي الزاهد مثل (الإمام زين العابدين (ع) ت ٩٩ هـ) والشيوخ معروف الكرخي (٢٢٧ هـ)، وبشر الحافي (٢٤٥ هـ)، والجنيد البغدادي (٢٩٨ هـ) (١١)، والسر السقطي (ت ٢٥٣ هـ) وأبو يزيد

البسطامي(ت٢٦٧ هـ) وذنون المصري (ت٢٤٥ هـ) مذكراً بقول الرسول (ص) ((حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل ان توزنوا)) (١٢).

٦. العمل على قدر الطاقة وبأقصى جهد:

أسس هذا المبدأ النقلية تقول((رحم الله امرءاً عمل عملاً فاتقنه)) والمطلوب منا بذل الجهد لتحقيق القدر المتوازي من المكسب(١٣).

٧. النية الحسنة أساس الثقة بالجماعة:

يجعل أبو حامد، للعمل، أثر تربوي ينعكس إيجاباً على علاقاتنا الاجتماعية، داخل الأسرة ومع الهيئة الاجتماعية ((خير الناس من نفع الناس)) والعمل الحق، لا ينطوي على قيمة مادية فقط، بل مضمون أخلاقي، وبعد جمالي أكد عليه أبا حامد في كل مناسبة (١٤).

٨. التغلغل يعني حكمة السيطرة على الشهوات :

أخطر ما يهدد الإنسان، سيطرة نزواته وشهواته، على قوله وسلوكه، وليس هناك ما يهدد أتران المرء أكثر من الركض وراء المذلات والحركات الحيوانية، وميزان العاقل، التمسك بميزان الحق والصواب، والخير والجمال وصولاً إلى السلوك السليم والتصرف الحكيم، والتمسك بقيم المجتمع الفاضلة — واتسم بالصفات الحميدة.

٩. الجِدَّة والمثابرة والعمل الجميل:

يذكر الغزالي طلبة العلم والباحثين عن الحكمة بالقراءة المستمرة، وكتساب العلم ، والمعرفة في النهار و الليل لايهدف نيل منافع شخصية عابرة أو نفعية، أو المباهاة والشهرة، بل من أجل خير المرء والمجتمع، ولتأكيد حسن علاقته مع نفسه وأهله وربه (١٥).

١٠. الشجاعة في الموازنة بين حقيقتي الموت والحياة:

يرى أبو حامد إن الإنسان يواجه يومياً (حقيقتي الموت والحياة) انطلاقاً من نظريته الاشعرية القائلة بالخلق المتجدد يبدو معها نظر الإنسان إلى الموت نظرة طبيعية، عليه أن يتهيأ لها بعده قدراً لا بد منه، وحقيقة أزلية، مادام الله سبحانه وتعالى قد كتب على المخلوقات الفناء، ولا خلود سوى للواحد الأحد ((فكل شيء هالك إلا وجهه)) (١٦) وبالجليل من الأعمال يخلد الإنسان (١٧).

١١. الإيمان بتكاملية الحياة الدنيا والآخرة:

يرى الغزالي إن مصير الحياة الأخرى يتوقف على أراء الإنسان في الحياة الدنيا وسلوكه وتصرفاته، وأقواله، وأكثر من ذلك إن مصير الإنسان في الحياة الثانية يتوقف على أدائه في الحياة الدنيا، فالصدق وحب الخير والبساطة في العيش والتصرف، والتكامل، يعني التواضع،

والأخير شعبة من شعب الإيمان، كما يقول نبي الرحمة (ص) فالمادة (ارتباط ثقيل) تبقى في الحياة الدنيا أما (الروح) فلها عاملها الأثيري، مع ذلك فكلاهما (البدن والروح) يتكاملان على قاعدة ((أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)) (١٨).

١٢. التربية السليمة تقترب بالعقيدة الإيمانية الصحيحة :

إن قوة تماسك المجتمع ناشئة من خلال التربية الإسلامية المتوازنة بعيداً عن العقد الاجتماعية والأمراض النفسية فلا قوة لمجتمع تعصف فيه أمراض الثأر والعصبية والتناوب بالألقاب والتمايز الاجتماعي والعرق والاقتصادي مع أن روح التكافل والتعاون زاد تربوي يأخذ منه الصغير قبل الكبير (١٩) لكي ينشأ على حسن التصرف والتمسك بالفضيلة. هكذا يتقدم المجتمع القوي المتعاون المتعاضد، الذي، يؤمن بعقيدة معتدلة.

١٣. تناغم النظرية مع التطبيق:

يحذرنا الغزالي من القطيعة بين القول والفعل، أو الوعد والالتزام به وأهم ما في التربية الصحيحة هو مجاهدة الجسد وتدريب النفس على تحمل المشاق (٢٠) وشظف العيش، حتى يكون الإنسان (البدن) مستعداً لأسوأ الظروف. إن مشكلة المجتمعات المتخلفة — كما يريد الغزالي أن

يقول لنا — تكمن في الحلقة الثالثة من دورة العلاقة بين النظرية والتطبيق، فالعلم، يتطلب الارتقاء إلى النظرية العلمية؛ لكن النظرية لا تكتمل إلا (بالعلمنة) التي هي (التطبيق العملي للنظرية العلمية) وكذلك (العقلنة بالنسبة للعقل والعقلانية) و(الايمنة) بالنسبة للإيمان والنزعة الإيمانية. أي علينا إن نقول، ونعاني، ونعمل، لانكتفي بالمعاناة والأقوال والشكاوى. ويمثل العلاقة بين النظرية والتطبيق، بالقراءة عن العسل ألف كتاب لأمعنى لها نظرياً، الآ بتنوق العسل عملياً ومعرفة على حقيقته وطبيعته.

١٤. الاستقراء الناقص:

استكمال المعرفة أمر واجب على المعلم لكي يطور عقلية المتعلم يحذرنا الغزالي من الإجابة عن جميع أسئلة طالب العلم، عندها سيفقد قدرته عن الكشف والإبداع ومعرفة الحقائق الغائبة، قياساً على الجزء المعلوم من هذه المعارف. بالاستنتاج والاستدلال، والقياس. والاستنباط لكي يتمكن من (توقع) الحقائق المجهولة والغائبة وغير المكتشفة قائلًا لطالب العلم ((أعمل أنت بما تعلم لينكشف لك ما لم تعلم)) (٢١).

١٥. الأخلاق بالدربة والمثل الأعلى في التربية (٢٢):

ليس هناك من شك بأهمية (المثل الأعلى) عند الغزالي في تطوير معارف المتعلمين من هنا جاء دور (الشيخ) في توجيه التلاميذ، والافتداء بسلوكه وشخصه، ما دامت القاعدة تقول (المؤمن النصيحة) لتتقى الوعي من الأخلاق السيئة. ويغرس الأخلاق الفاضلة مثلما هو شأن (الفلاح) الذي ينتزع النباتات الضارة من الحقل ويفسح المجال أمام نمو الحقل هكذا يبني المستقبل.

١٦. القيم الفاضلة، واجبة الحضور في ضمائر الناس وأخلاقهم:

أ. الإتيان بالأفعال ذات النفع العام، التي تحفظ للإنسان الذكر الحسن (٢٣)،

وتلك حقيقة تعود إلى زمن جلجامش في العراق (٢٤).

ب. التحكم العقلي في التعامل مع الآخرين — بالحكمة والموعظة الحسنة.

ج. التعاون ومساعدة الآخرين (التكافل).

د. التقوى أحسن الأعمال، وواجب على المؤمن المتزن مادام النداء الرحماني

يقول على لسان نبي الرحمة (ص) ((لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى))

((إن أكرمكم عند الله اتقاكم)) والتقوى هو العمل المقترن بالعلم(٢٥).

هـ. القناعة كنز لا يفنى والطمع بالدنيا مرض اجتماعي قاتل، يقترن بالحسد والغيبة والنميمة، والنفاق التي أسسها الكسب غير المشروع(٢٦).

و. المحبة والتسامح عنوان المجتمع المتعاون المتماسك والفاضل لأنه ينم عن (مبادئ الفطرة الطاهرة)(٢٧).

ز. السعي المخلص والشريف عنوان الرزق الحلال لأسرة متماسكة بالضد مما ستطرحه لاحقا المكافيلية القائلة، الغاية تبرر الوسيلة(٢٨).

ح. التفاؤل والتوكل المستند إلى (القدرة الإلهية) في طلب الرزق، وترك الجشع وفساد الذمة، والعيش على الرزق الحلال وترك القعود والتواكل(٢٩) والعطالة، وإن الطريق الشريف هو السبيل الموصل إلى الغاية الشريفة.

هذه هي المبادئ الأخلاقية الفاضلة التي يوصي الغزالي طلبة العلم بها بعد الابتدائية، ويختم رسالته بوصايا تربوية منها:

أولاً : ترك المجادلة من غير هدف وروية ووعي.

ثانياً : العالم مثل الطبيب يعالج جهل النفوس (العقول) كما يعالج الطبيب مرض الأبدان. على وفق المبادئ الآتية:

١. الاعتراض غير العلمي، والإساءة للمعلم داخل الصف بقصد إحراجة أمر لا يقبله العقلاء.

٢. الاستفسار الأحقق يثير الظنون ويضيع الحقيقة.

٣. التوغل في (المعقد من الموضوعات) بلا معرفة ، يوقع في الخطأ .

٤. المطلوب مخاطبة الناس على قدر عقولهم وقدراتهم ومعارفهم(٣٠).

٥. المحبذ ، سؤال العاقل اللبيب الباحث عن الحقيقة بإخلاص(٣١) .

ثالثاً: ثم يوصي المعلم الذي يقوم بتعليم التلاميذ الابتعاد عن أسلوب الوعظ الممل والإطالة والإسهاب، مع إن المطلوب عبارات واضحة ومفهومة، متسلسلة ومنطقية(٣٢).

رابعاً: الالتزام بمبدأ الاحترام المتبادل في طلب العلم (٣٣)، بين المعلمين والدارسين لذلك يهمس الغزالي في أنني طلاب العلم بالأمس واليوم وغداً، قائلاً:

أ. حب لسائر الناس ما تحب لنفسك.

ب. العلم الحق هو الذي يصلح القلب، ويزكي النفس.

هكذا يسطر لنا الغزالي، قبل تسعة قرون، وصاياه التربوية، والتي ما زال بعضها يحتفظ بأهميته وحيويته وعلميته، حتى يوم الناس في القرن الواحد والعشرين.

في زمن ما زال فيه الكثير من الذين يشتغلون في حقل التعليم (في جميع مستوياته) حتى الجامعية منها على أسلوب (الرد) و (التلقين) و (الملازم المحدودة) التي لا توفر إلا الكفاف المعرفي وتبذل العقل، وتشجع على الغش، وتقتل في (الطالب) القدرات والإمكانات الخفية في بدنه وعقله وقلبه. هذا هو المفكر الذي يسبق زمانه، ويتقدم لأبناء الأجيال المستقبلية وكأنه ينتمي إلى عصرهم، بل ويتفوق عليه.

المبحث الثاني :

أبن خلدون ، ورؤاه التربوية والتعليمية:

١- المنهج النقدي المعرفي عند ابن خلدون:

سبق وتاملنا مقدمة ابن خلدون، أكثر من مرة طوال أربعة عقود، وصولاً إلى ما كتبناه عنه في كتابنا (ابن خلدون ومربعه العمراني) دروس في الاجتماع البشري(٢٤) المبحث الثاني من الفصل الثاني والذي يدور حول:

أولاً : مستويات المعرفة التي قسمها ابن خلدون إلى معرفة (بالفطرة والعلم والعقل والرؤيا) نقلاً وعقلاً، وتجربة واستبطاً وحساً ((لكي يرسم للناس طريق النجاة والصلاح، في عصر انقطع فيه (الوحي) الأنبياء ، مما يعني الكثير في علم العمران(٢٥) لذلك عمدَ ابن خلدون إلى:

١- البحث في مستويات المعرفة كافة (المقبولة وغير المقبولة، عقلاً وشرعاً)(٢٦).

وعدّ التناسب بين الأمور، هو الذي يخرج مجهولها من معلومها في الواقعات الحاصلة في الوجود(٢٧) أو العلم التجريبي الحسي، وعبر

وسائل مختلفة، سجل ابن خلدون درجات المعرفة صعوداً من الحس (الظن) فالتجربة ثم التناسب (٣٨) بين الغائب والحاضر، إلى جانب (خبر صادق) ثم يأتي حكم العقل ، وبعده المعرفة فوق العقلية (٣٩).

٢- ولما كان المنهج النقدي هو وسيلة ابن خلدون في الفرز بين الصواب والخطأ

انتقد هذا المفكر المؤرخين السابقين عليه لأنهم:

أ. خلطوا في الإخبار في غير علم أو دراية أو تمييز.

ب. أهملوا عرضها حسب الشروط العلمية والعمرانية والمنطقية.

ثانياً: كما لاحظ ابن خلدون على بعض المؤلفات:—

أ / عم الانتباه للأسباب الحقيقية الكامنة وراء الوقائع والأحداث التي تبدو متباعدة في علها.

ب/ تداخل الصحيح من الخطأ ولا سيما في الأحاديث النبوية الشريفة.

ج/ قلة التحقق وضعف التنقيح فيما ورد من أخبار.

د/ كثرة الوهم والمغالاة والمبالغة والتحيز .

هـ/ غلبة التقليد والمحاكاة عند المتأخرين والنقل من غير تنقيح بلا تبصر.

و/ العشوائية فيما ورد والتطفل على العلم، وغياب التخصص.

وصولاً إلى: قاعدة لابن خلدون في كل ذلك يقول فيها ((والناقد البصير قسطاس نفسه)) (٤٠).

ثالثاً: إن النقد والرؤية الموضوعية، تقودان إلى طرق الحق والصواب، وهو (الحس والتجربة والعقل والمنطق، والظروف المصاحبة) (٤١) إلى جانب طريق الرياضة الروحية، الذي فسره لنا ابن خلدون واقعياً، في قوله ((إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله ومعرفة الصوفية هذه بالعرض على قدر مجاهداتهم)) (٤٢) الروحية.

واللافت للنظر إن ابن خلدون، لم يكن في البدء على قناعة بطرق الصوفية ولا سلوكهم ولا أساليب معيشتهم وحياتهم، إلى أن نكب بأسرته، بغرق السفينة التي تقلهم من تونس في خليج أبي قير قبالة ساحل الإسكندرية، حتى وجد نفسه قريباً منهم، زاهداً في الدنيا ساعياً إلى حياة البساطة. وصحبة الفقراء. إلى حين وفاته فدفن في مقبرة الصوفية.

٢- التعليم والتعلم:

مرت ثلاثة قرون بعد الغزالي، تغير خلالها مظاهر العمران، وتراجع دور المسلمين بعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٨٥ م) حتى لاحظ ابن خلدون تأثير التعليم بظروف المجتمع فلاحظ مرور التعليم بذات المراحل التي تمر بها سيورة العمران من البداوة إلى الحضارة، بعد إن عُدَّ عملية إعداد المتعلمين (مهنة) (صناعة) ذات قواعد وأصول، تأتي متأخرة على أول العمران، وبداياته. ومنطق العمران يقول ((إن التعليم من جملة الصنائع (المهن) المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية (العرب) والمعلم مستضعف مسكين)) (١٣).

لاحظ ابن خلدون إن (بداية) التعليم في المجتمع الإسلامي كان (بدويًا) يروى على سبيل الإخبار ولكن ما إن استقرت الدولة حتى ترسخت مقومات التعليم، مع توسع مؤسساتها في الأقطار والأمصار و ((وصار العلم يحتاج إلى التعلم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف، .. واشتغل أهل العصبية، بالقيام بالملك والسلطان)) (السياسة) و (دفعوا) العلم إلى من قام به من سواهم، (حتى) أصبح حرفة للمعاش، وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان، عن التصدي للتعليم، واختص بانتحاله بالمستضعفين وصار منتحله (أهل شأنًا) عند الحكام من أهل العصبية والملك (١١)؛ حين اقترن عمله (بمعلم الأولاد والكتاتيب والمؤدبين) بعد أن لاحظوا أهمية تعليم النطق وعلم الحروف، واختلاف الأصوات بحسب طبيعة كل إقليم أمة وشعب مع ما يرافقه من اختلاف القواعد

والأصول(٤٥) فمعلم المغرب غيره في المشرق من حيث الإعداد والمناهج والطرق ولأهمية الفلسفة التربوية في العمران البشري عند ابن خلدون خصص (الفصل السادس من المقدمة جميعه) لمباحث العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه موزعة على خمسين قاعدة(٤٦) سنتابعها، قدر المستطاع في هذه الدراسة المتواضعة على وفق المنهج الجديد في قراءة (مقدمة ابن خلدون) التي أنجزت عام ٢٠٠٦ على أثر مشاركتنا في المؤتمر العالمي لابن خلدون، في تونس(٤٧) بمناسبة مرور ستة قرون على وفاته (١٤٠٦ هـ / ٢٠٠٦ م).

٣- قواعد التعليم والتعلم الخمسون في الفكر الخلدوني:

لما كان مجموع القواعد الخلدونية العمرانية، في (المقدمة) قد بلغت ٢٨٥ كانت حصة الرؤى التربوية خمسين قاعدة (الفصل السادس) أقامها ابن خلدون على مبادئ علمية نقول:

١- إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري(٤٨) بعد إن قرن قيام هذه العلوم والصناعات للأمم بدوافع (الحاجة) وضرورات الحياة الإنسانية، وهذا يتطلب ضرورة اقتران رغبة الإنسان، مع استعداداته للحصول وطلب العلم والسعي إليه، والاجتهاد في الاستزادة منه على وفق جدل الخاص والعام(٤٩).

٢- إن ((التعليم للعلم من جملة الصنائع)) ولا يتحقق إلا ((بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه، وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله)) تلك هي القاعدة (١-٦) فذلك هو سبيل المتعلم، إلى الحق والتبحر (٥٠) ((بعد إن عَدَّ الملكات الجسمانية (وراثية - بيولوجية) لتمييزها عن الفهم والوعي والعبقرية)) (٥١) الفطرية مؤكداً على إن العلوم والعلوم بذاتها، بها حاجة إلى معلم يحيط بأسرارها وموجه يربي الجيل مادام تعليم العلم عنده (صناعة وفن) من مظاهره الواقعية اختلاف المصطلح بين ، المعلمين حسب عصورهم وأماكنهم، ويمثل لذلك بعلم الكلام وأصوله (٥٢) في الدولة الإسلامية (القاعدة ٦-٢).

٣- ومسائل التعليم واختلاف المصطلح عند ابن خلدون (٣-٦) مرهونة بالقانون العمراني في صعوده وهبوطه والدول في قوتها وضعفها ولا سيما ما يرد من المشاركة (العراق) إلى، المغاربة، بما يكشف عن حنق في العقليات والتقليات، وفن الحوار والجدل، وطرائق تتوافق مع طبيعة كل علم، واستعداد كل جماعة من المتعلمين. وعلى مثل ذلك تنشأ المؤسسات التربوية (٥٣).

٤- ومن دلائل ابن خلدون، على صواب وجهة نظره التربوية بعد ثلاثة قرون على وفاة الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م - وابن

خلدون ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦ م) وعلاقة ذلك بقانونه العمراني الحضري (علاقة المؤسسات بعمر الدولة) وصلة ذلك بالحضارة وارتقاء التعليم وطرائقه، وعراقة عمرانها كما هو الحال في مصر بفضل عراقتها الحضارية حتى وصلوا إلى تعليم (الحيوانات) وتدريبها على أداء كلمات أو حركات يعجز عن فهمها أهل المغرب بما يكشف عن ارتقاء مستوى فهم الإنسان وملكاته الراقية (٥٤)، في تلك الربوع، والتفاوت الجغرافي في العمران. وأدرك ابن خلدون إن ما يراه البدوي من صنائع ومهن، في الحضر دفعته إلى إن يظن أنه (يعيش بعقلية متخلفة) من غير إن يعلم إن السبب هو في الاستعداد (٥٥) والواقع العمراني الذي يعيش فيه، ويشقى ابن خلدون من منظوره العمراني هذا، قاعدة فرعية تقول: ((إن العلوم إنما تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة)) ومن علامات ذلك كثرة المتعلمين، والمدرسين والصنائعيين، وتنوع الصنائع، والفنون والمهن، حينما توفرت لها شروط النماء والازدهار والعكس صحيح، أيضا حين يتناقص العمران ويتراجع ويضمحل وينكفي - في القواعد (٤ و ٥) وزع ابن خلدون العلوم إلى طبيعي ومكتسب ففي القاعدة (٤ - ٦) وجدَ إن العلم (الطبيعي والمكتسب) هو الذي يقترن بالواقع العمراني المتغير حين ربط ازدهارها في الشرق ومعه في الصنائع الضرورية والكمالية، بكثرة عمرانها ورسوخ حضارتها ((وجود الإعانة والدعم فيه لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم)) (٥٧).

وخصص ابن خلدون (٥ - ٦) للعلوم الشرعية ((علوم الإنسان -
والكلام - والعقيدة، وعلوم القلب، والإيمان)) (٥٨).

والقاعدة السادسة، (٦ - ٦) خصصها لعلوم الحديث والجرح
والتعديل والتي ازدهرت في الحجاز، والبصرة والكوفة في العراق (٥٩) و
مصر والتي أخرجت المذاهب الكبرى من المسلمين يقصد الإمام جعفر
الصادق (ع) (ت ١٤٨ هـ / ٧٦٩ م) للجعفرية وأبو حنيفة
النعمان (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) للأحناف ومالك ابن انس (ت ١٧٨
هـ / ٧٩٤ م) للمالكية والشافعي (ت ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م) للشافعية واحمد
ابن حنبل (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) للحنابلة وتبعهم الشام وعبرها منهم
إلى مشارق الأرض ومغاريها (٦٠).

وفي القاعدة (٧ - ٦) عرض لنا ابن خلدون علوم الفقه (٦١)
ولاسيما في حديثه عن طريقة أهل العراق (الطريقة العقلية) و (المدينة
المنورة، الطريقة النقلية) (٦٢) وتكامل هاتان الطريقتان، عند عموم العلماء
اللاحقين.

وفي القاعدة (٨ - ٦) وقف على علم الفرائض (٦٣) وما يتصل
بها من شروط ومبادئ شكلت منطلق للاجتهاد اللاحق.

وفي القاعدة (٩ - ٦) تحدث عن علم أصول الفقه، بعده من العلوم المستحدثة في (الحضارة والعمران) لغنى السلف عنه لعمران البداوة (٦٤) ووجود مصادر التشريع بينهم.

وفي القاعدة (١٠ - ٦) تناول ابن خلدون علم الكلام الأشعري (٦٥) بحديثاته التي أرسى دعائمها أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٤ هـ / ٩٤٤ م).

وتناولت القاعدة (١١ - ٦) علم التصوف (٦٦) والموقف منه.

ودارت القاعدة (١٢ - ٦) حول علم الرؤيا (٦٧) على ما فيه من ملاحظات اختلف بسببها أهل الإقهام والقرائح والحجى.

إن ابن خلدون، انطلاقاً من واقعيتيه العمرانية رتب العلوم، في ضوء موضوعاتها، كما سنجد، إلى علوم (غاية) للمتعلم في ذاتها، وإلى (وسيلة) لغاية أكبر لذلك تناول في (١٣ - ٦) علوم الحكمة، التي أوجبت التمييز أولاً والاختبار ثانياً ، على أساس المعيار العقلي في مدح الحكمة وأهلها بعضده المعيار العقلي ولا يتقاطع معه. ومدح الذي تحوط من النظر الفلسفي (ألدهري) القادم ألبنا من المنابع الأولى للفلسفة (اليونان) بخلاف ما ذهب إليه الفارابي وغيره، القائل إن الحكمة قديماً أول ما نشأت في بلاد الكلدان في العصور القديمة، ثم ذهبت إلى

بلاد الشام ومصر، حتى وصلت بلاد اليونان بعدها عادت عبر مصر وبلاد الشام إلى العراق. (فكان بضاعتنا ردت إلينا)(٦١) كما قال الفارابي.

وعد ابن خلدون العلوم العقلية جزء من التغيير عمّ طبيعة الإنسان، عموماً بخلاف علم الكلام (علاقة عام - خاص) الذي يختص (بدين) واحد دون غيره؛ فالفلسفة عنده من العلوم الهامة التي يوجه النظر فيها إلى ((أهل الملل كلهم يستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني)) (٧٠) مذكّر كان عمران الخليفة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة التي تتوزع على أربعة أقسام

{ المنطق والطبيعة والعلم الإلهي (مابعد الطبيعة) وعلم المقادير (الرياضيات)} (٧١) ثم استوت هذه العلوم سبعة تحمل عنوان علوم الحكمة وهي (المنطق والتعليم وعلوم الفلك والهيئة والموسيقى ، وعلوم الطبيعة والإلهيات وعلوم الطب) (٧٢).

وعدّ في القاعدة (١٤ - ٦) الحديث عن علوم العدد وتناول العلوم الهندسية في القاعدة (١٥ - ٦) وعلم الهيئة في القاعدة (١٦ - ٦) وعلم المنطق (٧٣) في القاعدة (١٧ - ٦) متابعاً تراث الإسلام في عصور ازدهاره، ثم هبوط الهمة في متابعة تفصيلاته وخصص القاعدة (١٨ - ٦) للطبيعيات والعلوم (المادية) (٧٤) والتطبيقية والقاعدة (١٩ - ٦) لعلوم الطب بعده فرعاً من علوم الطبيعة، وهو (المتعلق بالبدن) وإسرااره

وقوانينه الدنيوية ((وهو من الصنائع التي لاتستدعيها إلا الحضارة والترف)) (٧٥) ومراحل الازدهار لكنه أضاف إليه (الطب النبوي) للعلاج النفسي (٧٦) في القضايا فوق التجريبية وخصص القاعدة (٢٠ - ٦) لعلم الفلاحة وأصوله ودوافعه العمرانية (٧٧) ممثلاً بكتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية ، بعده من الكتب العريقة في هذه الربوع والذي عرف في بلاد الشام ومصر والعراق ، قبل الإسلام. والقاعدة (٢١ — ٦) خصصها للمبحث الأرقى بين الأمم وهو (علم الإلهيات) في الفكر الإسلامي، و(الميتافيزيقيا) في المأثور اليوناني الذي ترجم إلى لغة المسلمين (٧٨) العربية لاحقاً وتناول في (القاعدتين ٢٢ - ٦ ، ٢٣ - ٦) علوم نالها شيء من الإبهام والتشويش مثل السحر والطلسمات بخلاف ما وجدنا عليه موقفه من (علم الكيمياء) (٧٩) ذي الجانبين العلمي والتضليلي ! مسجلاً ملاحظاته النقدية على بعض العلوم الحكمية في القاعدة (٢٤ - ٦) مدفوعاً، بوجهات نظر أشعرية، أسوة بموقف الغزالي. في (تهافت الفلاسفة) وهو يميز بين التفلسف المقبول والتفلسف المرفوض، (الدهريين وسواهم) (٨٠) من فلاسفة الإغريق ومن لحقهم من المسلمين. وفي القاعدة (٢٥ - ٦) تناول صناعة النجوم واثبت ضعف مداركها وفساد أهدافها في زمانه ولاسيما في مباحث (البروج) (٨١) والطوالع! وانتقد في القاعدة (٢٦ - ٦) بعض نتائج علوم الكيمياء، مؤكداً استحالة وجودها ولاسيما (تحويل

المعادن الخسيسة، إلى ثمينة) وما ينشأ من انتحالها الفاسد(٨٢)،
(الادعاء!).

٤- ابن خلدون آراء في التعليم وطرقه، عرض ونقد:

ثم تناول ابن خلدون طرائق التربية والتعليم، بالنقد المنهجي في
القواعد (٦-٢٧ و ٦-٢٨ و ٦-٢٩).

أ. ففي القاعدة (٦-٢٧) عدّ كثرة التأليف من العلوم المطلوبة من قبل
المتعلمين، عائقاً في التحصيل والإحاطة(٨٣) العلمية بخلاف ما ورد في
القاعدة (٢٨ - ٦) حين عدّ كثرة المختصرات المؤلفة، في العلوم (أنشاء
التدريس) مخلة بالتعليم(٨٤) مشوشة للتلاميذ.

أما القاعدة (٦-٣٠) فرأى إن العلوم الإلالية أيضاً (الوسائط) لاتوسع
في الأنظار ولا تفرع المسائل. ما دامت العلوم على صنفين، مطلوبة
لذاتها، ومطلوبة لغيرها، والإلالية هي علوم (الوسائط) وعلى المعلمين((إن
ينبهوا المتعلم على الغرض (الهدف) منها ويقفوا به عندها)) (٨٥).

ب. وفي القواعد (٦-٢٩، ٦-٣١، ٦-٣٢، ٦-٣٣) من الفصل
السادس من المقدمة(٨٦) وجد ابن خلدون جملة قضايا:

ب/١. وجد ابن خلدون في القاعدة (٦-٢٩) أوجه تعليم العلوم
ووصاياه التربوية، أسوة بوصايا الغزالي(٨٧) وفلسفته التربوية.

ب/٢. محذراً من مخاطر طريقة التلقين، والمحاكاة في التعليم
ووجدَ في التدرج العلمي، والمعرفي ما يحقق الغاية في تعليم مسائل ذلك
العلم، وأصوله، وشرح قوانين الدرس.

ب/٣. مراعاة مستوى وعي الدارسين وقوة عقولهم واستعدادهم
لقبول ما يستوفي نهاية الفن حتى يصبح له ملكة جزئية مكتسبة.

ب/٤. على المعلم أن ينتقل من الإجمال في عرض
الفن(الموضوع) إلى تناول الجزئيات التدريجية ومقارنته مع القريب من
الفنون.

ب/٥. الإمام الشمولي بدقائقه والتعمق فيه، حتى يصبح جزء، من
ملكة المتعلم ، حسب خطة مدروسة ومجربة(٨٨) يساعد هذا، ما يتوفر
للمتعلم من الاستعداد الذاتي(٨٩) قبل الدرس ومعه وبعده(٩٠).

يحذر ابن خلدون من تراكم الواجبات الصعبة على طلبة العلم أو
الكثيرة مما يؤدي الى النفور والملل والسأم، مع ما يشكله توريط
الدارسين بموضوعات صعبة مستعصية، بسبب جهل المعلمين للطرق
السليمة في التعليم، فيتحول العجز إلى نفور وكراهية وفشل.

ب/٦. مراعاة تدرج الكتب من البسيط إلى المعقد درجة درجة.

ب/٧. ضرورة تقسيم أوقات الدراسة على موضوعات، متنوعة متكاملة، ولا يقتصر على موضوع صعب واحد معقد، فوق طاقة استيعاب الدارسين مما يؤدي بهم إلى العزوف عن الدراسة، ولابد من توزيع الوقت بشكل تكاملي حتى لا تنسى المعلومات(١١).

ب/٨. لا يحبذ ابن خلدون تربويًا خلط تعليم علمين أو أكثر على الدارس، في إن واحد، كيلا يتشتت ذهنه ويقل تركيزه، المطلوب تحقق متدرج، تكاملي، اعتماداً على خطة تربوية علمية، موجهة للمعلمين والمتعلمين يلخص فيها فلسفته التربوية قائلاً ((إن الفكر الإنساني طبيعته مخصوصة، فطرها الله، كما فطر سائر مبدعاته، وهو وجدان حركة النفس في البطن، الأوسط من الدماغ يجري على جهتين)) (تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية، وأخرى مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا)) (١٢) وللاطمئنان على نتائج المتابعة التربوية، يضع الصناعة المنطقية وسيلة لضمان، صواب العلم، وتجنب الخطأ فيه، بخلاف ما يتعلق منها (بعلوم النية والفطرة والتجربة الباطنية بحسب موضوع العلم) (١٣) نعم، شعار ابن خلدون، المستقى من الغزالي، بمنطق ضابط للعلوم، وفي القاعدة (٣٠-٦) سبق وحذرنا ابن خلدون من التوسع في العلوم الإلهية، ما دام النقل قد كفى الناظر عناء البحث والتعمق عن الشواهد والأدلة، ذلك هو أساس المنهج الأشعري عند ابن خلدون والغزالي (١٤) فحذار من مضیعة الوقت بالوسائط، على حساب الغايات والأهداف (١٥).

٥- طرق التعليم واختلافها عمرانياً في المنظور الخلدوني:

تحدث ابن خلدون في القاعدة (٣١-٦) عن سر الاختلاف في مذاهب تعليم الولدان ، باختلاف البلدان . ثم يسهب الحديث في مناهج ما يدرس من علوم ومعارف في المشرق والمغرب (١٦).

كما حذر في القاعدة (٣٢-٦) من الشدة على المتعلمين ودعا إلى أخذهم بالطرق التربوية وضرورة اكتشاف المعلم، لمؤهلات المتعلمين، وإطلاق ملكاتهم قائلاً { يجب إن لا يؤخذ المتعلم بما يؤخذ به (المملوك) } بل يعامله معاملة الحرّ لينشأ واثقاً من نفسه، صادقاً مع الآخرين، في طلب المعرفة فكأنه يقول على المرء ما ينتفع به في العلوم العملية هكذا تبنى القيم الإنسانية، فيه ((من حيث الاجتماع والتمرن، وهي الحمية والمدافعة، عن نفسه وعن منزله، ولم يتحول إلى عالية على غيره، بفضل اكتمال الفضائل والخلق الجديد)) (١٧) كما حذر المعلمين من اعتماد أساليب القهر والاستبداد والمبالغة في العقاب، مستفيداً من وصايا السلف نقلاً عن الخليفة الثاني (رض) القائل ((ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله)) (١٨) وقول الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب (ع) ((لا تقسروا أولادكم على علمكم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم)) (١٩).

وتحدث ابن خلدون في القاعدتين (٣٤ و ٣٥ -٦) عن مسألتين،

الأولى: ضرورة ابتعاد العلماء عن مشكلات السياسة والحكم
اللاشرعي، البعيد عن أمانة القلم والعلم والحكمة ومذاهبها وألاعيبها(١٠٠)
منكراً للجميع بحاجة الدولة الى حاكم رئيس متوسط الذكاء والمعرفة(١٠١)
وليس كما اشترط الفارابي وغيره، الحكمة والتفلسف والعلم أهم شرط
حاكم المدينة الفاضلة.

الثانية: التنكيز بديمقراطية الإسلام، التي تظهر جمهرة العلماء وكثرة
طلبة العلم، من أبناء الأمم التي دخلت الإسلام لاحقاً من غير العرب لكن
ثقافتهم عربية (لذلك وضعوا قواعد اللغة العربية) لصالح الأعاجم.

إلى إن صار التعليم من جملة الصنائع والمهن، فدخلها جمع كبير من
غير العرب، للاعتياش، ويمثل لوفرة العلم، والعلماء، بالحضارة التي
استورثتها مصر في زمانه(١٠٢) مطلع القرن التاسع عشر الميلادي
والخامس عشر الهجري بفضل ازدهار دولة المماليك في ارض الكنانة
لهذا السبب أعطى ابن خلدون عناية كبيرة بعلوم العربية في القاعدة
(٣٦-٦) مثل النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب(١٠٣) حتى كشف
في القاعدة (٣٧-٦) عن نتيجة تقول((إن اللغة ملكة صناعية تكتسب
اكتساباً أو تتعلم تعليماً بعد إن تتحول للإنسان من الصفة إلى
الحال)) (١٠٤) ليقول لنا إن اللغة تخضع لقانون عمراني ترتبط سلامة

اللغة(بالبدواة) والفطرة لتكون لغة قريش هي الأصفى لأنها لغة القرآن الكريم ولغة الدين ولغة الثقافة (١٠٥) الواجب ضبطها.

وفي القواعد (٣٨—٦، ٣٩—٦، ٤٠—٦) تتناول اللهجات ومصادرهما، قياساً إلى (النص القرآني) يختلف الأمر حين يتجه من المشرق إلى المغرب والشمال الإفريقي والأندلس(١٠٦).

ويخرج ابن خلدون في القاعدة(٤١—٦) من خصوصية اللهجات إلى عموم فقه اللغة، والقواعد والقوانين المنطقية والأصول العربية. ما دام ((العلم بقوانين الإعراب هو علم بكيفية العمل)) (١٠٧) اللغوي.

لقد منح ابن خلدون لاختلاف المفاهيم والمصطلحات، داخل اللغة الواحدة ، مع تفاوت العصور والمواقع والثمار العمرانية أهمية خاصة مستنداً عليها بالقاعدة(٤٢—٦) بتفسيره كلمة الذوق (العرفاني) الذي يختلف بين العرب والمستعربين من العجم وهو فرق ناشئ بين ما نتعلمه بالطبع والفطرة، وبين ما نكتسبه بالتعليم والصناعة(١٠٨).

يخلص ابن خلدون في القاعدة (٤٣—٦) إلى ملاحظتين؛ الأولى علمية والثانية نقدية(١٠٩) تؤكد على أهمية اللسان الحضري في الثقافة العربية وإذا كانت القاعدة (٤٤—٦) قد اقتصت بالموزون من كلام العرب (الشعر حسب بحوره، وعلم العروض) والنثر وفنونه، فتصدق

عليه قوانين العمران في البداوة والحضارة من المشرق والمغرب، في حالتي الارتقاء والانحطاط (١١٠) لنخلص إلى القول بعدم تعادل الإجابة في المنظوم والمنثور معاً إلا نادراً (١١١) وهو موضوع القاعدة (٤٥-٦) يتحدث فيه عن صناعة الشعر، ووجه تعلمه، بين دافعي الفطرة والاكْتِسَاب، والصناعة والتعلم (١١٢) بكلام طويل وما دام الأمر كما وجده ابن خلدون، في أمثله المستقاة من أحوال العمران بحسب قوانينه المعروفة يخلص في القاعدة (٤٧-٦) إلى القول ((إن صناعة الكلام نظاماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني)) (١١٣) ما دامت المعاني تبع للألفاظ وعند تطبيق الخارطة العمرانية على هذه القاعدة، وجد ابن خلدون ((إن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ، وجودتها بجودة المحفوظ (١١٤) ما دام الحفظ يوفر لصاحبه قدراً من المفردات التي تخدم غرض المنظوم ، حتى تكاد تكون هذه القاعدة طردية (١١٥)).

لكن لابن خلدون طريقته في (تحليل العمران) وهو يجد في القاعدة (٤٩-٦) نوع من ترفع أهل المراتب والمناصب عن انتحال الشعر (١١٦) باستثناءات شاذة مثل الوزير الشهيد لسان الدين بن الخطيب (١١٧) في الأندلس والمعتمد بن عباد ليختم ابن خلدون مقمته بالقاعدة العمرانية (٥٠-٦) التربوية التي يتحدث فيها عن أشعار العرب، مثل الموشحات الأندلسية، والمقامات العراقية (١١٨) وغيرها من فنون لغوية

فطرية تحتفظ بجمالها العمراني حسب مسرحه الجغرافي والبيئة الاجتماعية والدور الحضاري.

خلاصة القول وثمار الحوار:

إن الرؤية الواقعية لأبي حامد الغزالي، وابن خلدون، تكشف عن الاتجاهات العلمية، ولاسيما في (فلسفة التربية) لانطلاق المفكرين من معين كلامي واحد هو (الكلام الأشعري) القائل بـ

١. نظرية الخلق المتجدد، في علاقة المخلوقات بالخالق سبحانه.

٢. نظرية الكسب، في بيان علاقة الإنسان الفرد بالخالق جل وعلا.

مع ما تتطوي عليه هاتان النظريتان من دوافع تتعلق بالفطرة والنية ومزاج الإنسان، ورغبته في التعلم، وإتيان أفعاله، في صور متعددة — تضع، للقدرة الإلهية، دورها في حياتنا العملية بما يؤكد أدلة (الاختراع) و (العناية) و (النظام) و (القدرة). وبما إن التعلم يفتح الأبواب أمام المتعلمين؛ وضع (الغزالي) وتابعة في بعضها ابن خلدون، مداخل نقدية (للبناء المعرفي) متدرجة (شك — ظن — علم — يقين) والأخير يختلف باختلاف أدواته (علماً تجريبياً حسياً: علمي) أو (منطقي — عقلياً — فلسفي) أو {إيماني، قلبي، عقيدي(ديني)} وابن خلدون كما هو الغزالي قسم العلوم إلى ما هو مطلوب لذاته، أو مطلوب لغيره، وصولاً إلى

التجربة الروحية (المعرفة القلبية) التي سكت عليها (العلم التجريبي) طوال (أربعة عشر قرناً)، إلى إن كشفنا عنها الغطاء في أبحاثنا المتأخرة ١ في ضوء تجارب (زراعة القلوب) (١١٩) ومقترباتها في (الإحيائية الجديدة) (١٢٠) عليه اعتمد كل من الإمام الغزالي، وابن خلدون، ثلاثة أنواع من العلوم (الحسية التجريبية، والعقلية المنطقية و القلبية العرفانية) في ضوء القواعد الأشعرية، وأصولها النقلية من القرآن الكريم، وبخاصة في الخطاب المقدس لإبراهيم الخليل (ع) ((أو لم تؤمن؛ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي)) (٢٦٠/٢) نقول هذا على الرغم من القرون الثلاثة التي تفصل ابن خلدون عن عصر الغزالي (٨٠٨ - ٥٠٥ هـ) = (١٤٠٦ - ١١١١ م) وأكثر من ذلك وجدنا ابن خلدون، يتحوط في دراساته، بسبب اختلاف الظروف بين العصرين والموقعين، والدولتين، مما جعله - مثلاً - يدعو إلى (تحديد الدرس الكلامي) و يتحوط من (الدرس الفلسفي) ويسلب المشروعية عن (التناول الفلسفي لأدهري) فيكتفي مثلاً من الأول (بالأمهات التي اكتملت على يد الغزالي) ويحفظ على (دقيق الكلام) خشية من تأثيره على (صفاء العقيدة) للمتعلمين الشباب ولا سيما حين تكون تجربتهم (شخصية - فردية - باطنية)، تتطلب مزيداً من المجاهدة والصفاء؛ هذا من حيث (مراتب الطالبين) التي تبدأ (بسيطة تقليدية) ثم (كلامية عقيدية) بعدها علمية حيوية ؛ وفلسفية مقيدة (بحبال النص والنقل) في مقدماتها، وساعية إلى فهم النصوص، فهماً ظاهرياً.

وحيث تصل المراتب إلى (القلب) يتشعب عندها إلى (باطن تأويلي هروبي) جسده الغزالي في (فضائح الباطنية) ولاسيما الإسماعيلية، و (باطن قلبي) يتمثل بذلك النور الذي يُقذف في القلب (١٢١)، فيضيء جوانح الإنسان، ويظهره من ادرا أن الشك الهام والسفسطة، وكل ما يكبل، انطلاق الإنسان، باتجاه (العلّي) — كما أورده في (المنقذ من الضلال) بخلاف علوم المنطق التي عدها الغزالي شرطاً من شروط الوثوق بأي علم (عملي وحيوي وعقلي)، تاركاً (العلوم القلبية) في الذروة للخبرة الذاتية.

هذا الذي جعل الغزالي ، يقدم انجازاً ثراً ، متنوعاً بتنوع هذه العلوم في مؤلفاته الكثيرة ، بخلاف ابن خلدون، الذي جاءت مقدمته (لديوان العبر) مكتفة مضغوطة، شاملة، حاوية لموارد العلم العملي، والنظري، والعقدي، مادام منهج ابن خلدون يقوم على قاعدة استثمار (فائض الجهد والوقت والقيمة) في الإنتاج والحياة (=+١) لذلك يمكن إن نجد ذلك في (تلخيص المحصل) و (المقدمة) و (شفاء السائل) و (الرحلة) على قاعدة (التعبير عن أهم الأسئلة بأقل عدد من المفردات) من هنا جاءت عنايته، مثل (مثله الأعلى الغزالي) بعلوم القرآن والحديث والأصول والفقه والتفسير واللغة... الخ، بعدها تأتي العلوم العملية ثم البرهانية، فالعلوم العقلية ١ وصولاً إلى (العلوم القلبية) — (الذاتية الباطنية) — النورية — وسيكون لنا اهتمام متزايد في العلوم الأخيرة، بعد

أربعة عشر قرناً من (النزول) و (تسعة قرون) لوفاة الغزالي و (ستة قرون) على وفاة ابن خلدون، مستفيدين من جديد العلوم المعاصرة وفلسفتها ولاسيما (زراعة القلوب) في القرن العشرين، على أساس القاعدة الإبراهيمية — الرحمانية — في الخطاب القرآني المقدس ((أو لم تؤمن (؟) قال: بلى؛ ولكن ليطمئن قلبي)) الذي كشف لنا ولغيرنا، الإبعاد المثلثة للإنسان (جسداً وقلبا وعقلاً). لهذا السبب جاء تأكيد الغزالي وابن خلدون على الوسائل المعرفية (أهمية الاستقراء الناقص في التعليم) و (أهمية الطفولة في حفظ النص المقدس) والقياس، والمعرفة التجريبية على أساس (قياس الغائب على الحاضر) ورفض (التلقين) أو الإكراه في التربية، أو الإساءة لأي علم أو معلم، كما وردت في رسالة الغزالي (أيها الولد) وكيف يجب على معلم الأولاد، قبل الكبار — إن يتدرج في الفهم، وإلقاء المعرفة على أساس التشويق، واخذ قدرات (المتعلم) بنظر الاعتبار في اختيار الموضوعات والاتجاه به إلى (تقوية الاعتقاد) أو الاتجاه إلى اليقين، من خلال (الشك الهادف) والنقد الموضوعي؛ وبلوغ الحقيقة وإلى مثل ذلك، ذهب ابن خلدون، على وفق تحديات، فرضتها ظروف الحقبة التي عاش فيها، مقارنةً، بحقبة الإمام الغزالي، وعيشه في عاصمة الدولة الإسلامية (بغداد)، من هنا عدّ لنا الأخير (أموال العراق) أزكى الأموال، كما سنجد ابن خلدون ، يلخص لنا مفهوم الحضارة (الحاوية للعلوم والحكمة والدين) قائلاً: هي (طريقة عيش

الجماعة). ولم أجد تكتيفاً ووضوحاً، عند غيره ممن اشتغل في (علم العمران) طوال القرون الستة وتحويله — كما هو سلفه الغزالي — على (العمل)، فالقيمة الحقيقية، لأي علم من العمران، لا تتجلى إلا من خلال العمل، والعمل، والعمل! قانون (تربوي — عمراني) مشترك بين (الغزالي وابن خلدون) الذي جعل كثرة المدارس والمعلمين وطلبة العلم، وازدهار المعرفة دليل رقي حضاري لهذين المفكرين، اللذين عدهما البعض (سلفاً للفلسفة العملية) البرغماتية، باجتهاد لا يخلو من تعسف! والله من وراء القصد.

الهوامش:

١. الغزالي، أبو حامد: رسالة أبيها الولد، بغداد ١٣٧٤ هـ ص ١٦.
٢. أيضاً ص ٢٠.
٣. أيضاً ص ٢٣.
٤. أيضاً ص ٢٤.
٥. أيضاً ص ٢١.
٦. علي حسين الجابري : الغزالي ووصاياه التربوية في رسالة أبيها الولد ، بالتعاون مع جامعة البصرة لمؤتمر مستقبل الطفل في الخليج العربي البصرة ١٩٧٩ ص ٥ — . ٦

٧. القرآن الكريم : سورة البقرة ٢ آية ٢٦٠ .
٨. الغزالي : رسالة أبيها الولد ص ٢١ .
٩. سورة النجم ٣٩/٥٣ ((وردت خطأ هكذا فليس للإنسان إلا ما سعى)).
١٠. النجم ٤٠/٨٣ .
١١. للاستزادة في الزهاد والصوفية . كامل الشيبني الصلة بين التصوف والتشيع مطبعة الزهراء بغداد ١٩٦٣ ص ٧ - ١٣ وص ٢٦ وما تلاها.
١٢. الغزالي: رسالة أبيها الولد ص ٢١ .
١٣. الجابري، علي حسين : رسالة ص ٦ .
١٤. الغزالي : رسالة أبيها الولد ص ٧ مثل التوجيه والتعاون والمساعدة والشهامة والكرم والحمية وغيرها من القيم الأصيلة في هذا المجتمع وفي جوهر العقيدة الروحية.
١٥. علي حسين الجابري: الغزالي ووصاياه للتربية ص ٨ .
١٦. السورة القصص ٢٨ الآية ٨٨ .
١٧. الغزالي : رسالة أبيها الولد ص ٢١ ، ٢٤ ، ٢٩ .
١٨. الغزالي : رسالة أبيها الولد ص ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ .
١٩. أيضاً ص ٢٦ .
٢٠. الغزالي : رسالة أبيها الولد ص ٢٨ .
٢١. أيضاً ص ٣٦ - ٣٧ .

٢٢. الغزالي : رسالة أيها الولد ص ٣٦ - ٣٧ .
٢٣. أيضاً ص ٢٩ .
٢٤. ملحمة جلجامش. ترجمة وتحقيق ونشر طه باقر طه بغداد ١٩٨٢ ص ٧٩ وما تلاها.
٢٥. الغزالي : أيها الولد ص ٣١ .
٢٦. علي حسين الجابري : الغزالي : ص ١٣ .
٢٧. الغزالي : رسالة أيها الولد ص ٣٢ - ٣٣ .
٢٨. علي حسين الجابري : الغزالي ص ١٤ .
٢٩. للغزالي : رسالة ص ٣٨ .
٣٠. أيضاً ص ٤٠ .
٣١. الجابري : الغزالي : ص ١٦ .
٣٢. للغزالي : رسالة ص ٤٣ .
٣٣. أيضاً ص ٤٥ .
٣٤. علي حسين الجابري : ابن خلدون ومربعه العسراتي طبعة مكتب شؤون الدراسات والإعلام في أبو ظبي. أبو ظبي ٢٠٠٦ ص ٢.
٣٥. ابن خلدون؛ المقدمة ، دار القلم بيروت ١٩٧٨ ص ٩١ - ١٠٤ .
٣٦. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه العسراتي ص ٤٨ .
٣٧. ابن خلدون؛ المقدمة، (م . س) ص ١١٨ .

٣٨. أيضاً ص ١١٩ .
٣٩. علي حسين الجابري : ابن خلدون والمعرفة فوق عقلية مجلة آفاق عربية العدد ١١-١٢ ، بغداد ١٩٩٥ ص ٢٢ وما بعدها .
٤٠. ابن خلدون؛ المقدمة (م. س) ص ٤ .
٤١. أيضاً ص ٤ .
٤٢. أيضاً ص ١٠٩ .
٤٣. ابن خلدون ؛ المقدمة ، (م. س) ص ٢٩ .
٤٤. أيضاً ص ٣٠ .
٤٥. أيضاً ص ٣٣ - ٣٤ .
٤٦. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه الصراحي ، دروس في الاجتماع البشري أبو ظبي ٢٠٠٦ ص ٥٣ .
٤٧. علي حسين الجابري: المنهج العلمي في العمران البشري بين ابن خلدون والدلجي (مؤتمر ابن خلدون) دار الحكمة - تونس ٢٠٠٦ ص ٢ - ١٤ .
٤٨. ابن خلدون: المقدمة (م. س) ص ٤٢٩ .
٤٩. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه الصراحي ص ٥٤ .
٥٠. ابن خلدون؛ المقدمة، (م. س) ص ٤٣٠ - ٤٣١ .
٥١. أيضاً ص ٤٣١ .
٥٢. أيضاً ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

٥٣. أيضاً ص ٤٣٣ .
٥٤. ابن خلدون : المقدمة (م . س) ص ٤٣٣ .
٥٥. علي حسين الجابري : المربع الخلدوني ص ٥٤ - ٥٥ .
٥٦. ابن خلدون : المقدمة ٤٣٥ .
٥٧. أيضاً ص ٤٣٧ .
٥٨. أيضاً ص ٤٣٦ .
٥٩. ابن خلدون : المقدمة (م . س) ص ٤٤٠ - ٤٤١ .
٦٠. أيضاً ص ٤٤٢ - ٤٤٥ .
٦١. أيضاً ص ٤٤٢ - ٤٤٥ .
٦٢. علي حسين الجابري : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية . دار عوידات
- بيروت ١٩٧٧ ص ١٧ - ١٨٠ .
٦٣. ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٤ .
٦٤. أيضاً ص ٤٥٥ .
٦٥. أيضاً ص ٤٥٨ - ٤٦٦ .
٦٦. أيضاً ص ٤٦٧ .
٦٧. أيضاً ص ٤٧٥ - ٤٧٨ .

٦٨. ابن خلدون : المقدمة : ص ٤٧٩ .

٦٩. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة
وحضارة اليونان ط٢

دار الكتاب الثقافى لريد ٢٠٠٥ ص ١٩ . وللاستزادة : الفارابي ، تحصيل
المساعدة نشر

وتحقيق جعفر آل ياسين ط بيروت ١٩٨١ ص ٨٨ .

٧٠. ابن خلدون : المقدمة (م . س) ص ٤٧٧ .

٧١. أيضاً ص ٤٧٨ .

٧٢. أيضاً ص ٤٧٩ - ٤٨١ .

٧٣. أيضاً ص ٤٨٧ - ٤٨٩ .

٧٤. ابن خلدون : المقدمة . ص ٤٩٢ .

٧٥. أيضاً ص ٤١٥ - ٤٩٣ .

٧٦. أيضاً ص ٤٩٣ .

٧٧. أيضاً ص ٤٩٤ .

٧٨. أيضاً ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .

٧٩. أيضاً ص ٤٩٦ - ٥٠٣ و ٥٠٤ - ٥١٣ .

٨٠. أيضاً ص ٥١٤ - ٥١٩ .

٨١. أيضاً ص ٥١٩ - ٥٢٤ .

٨٢. أيضاً ص ٥٢٤ - ٥٣١ .

٨٣. ابن خلدون : المقدمة (م . س) ص ٥٣٤ - ٥٣٩ .

٨٤. أيضاً ص ٥٣٢ - ٥٣٣ .

٨٥. أيضاً ص ٥٣٦ - ٥٣٧ .

٨٦. أيضاً ص ٥٣٣ - ٥٤٠ .

٨٧. الغزالي : رسالة أيها الولد ص ٨ - ٤٥ ودراستنا لها في الغزالي (م.س)

ص ٣ - ٢٠

راجعها مفصلة في المبحث الأول من هذه الدراسة .

٨٨. علي حسين الجابري : المربع الخلدوني ص ٦١ .

٨٩. ابن خلدون : المقدمة (م . س) ٥٣٣ .

٩٠. كانت : تجارب المفكرين العرب السابقين على ابن خلدون إمامه مثل

القبليسي وابن سحنون

والكندي والجاحظ ، راجع عنهم . بحثنا الموسوم دراسة تحليلية لمنهج

المعرفة والتعلم عند

الجاحظ والكندي مجلة دراسات عربية إسلامية ع ٣ بغداد ١٩٨٣ ص ٧٤

- ٩٤ .

وكتابتنا : الفلسفة الإسلامية دراسات في المجتمع الفاضل والتربية . دار

الزمان

دمشق ٢٠٠٩ وللتوسع : ابن سحنون : أبو عبد الله ، رسالة آداب
المتعلمين نشر محمد

العروسي ط٢ تونس ١٩٧٢ ص ٣٥ - ٤٠ .

وكذلك : القاسبي : أبو الحسن علي : أحوال المتعلمين بإحكام المعلمين ،
والمتعلمين

ص ٢٢٩ - ٣٠١ .

٩١. ابن خلدون : المقدمة (م. س) ص ٥٣٤ .

٩٢. أيضاً ص ٥٣٥ .

٩٣. أيضاً ص ٥٣٥ .

٩٤. أيضاً ص ٥٣٦ .

٩٥. أيضاً ص ٥٣٧ .

٩٦. ابن خلدون : المقدمة (م. س) ص ٥٣٨ - ٥٣٩ .

٩٧. أيضاً ص ٥٤٠ .

٩٨. أيضاً ص ٥٤١ .

٩٩. النص موجود في دراستنا الموسومة (دراسة تحليلية لمنهج المعرفة
والتعلم ، بين الجاهل

والكندي (مجلة دراسات عربية إسلامية) ع ٣ بخلاف ١٩٨٣ ص ٧٥ .

١٠٠. ابن خلدون : المقدمة (م. س) ص ٥٤٢ .

١٠١. أيضاً صـ ٥٤٣ .

١٠٢. أيضاً صـ ٥٤٥ .

١٠٣. أيضاً صـ ٥٤٦ - ٥٥٣ .

١٠٤. أيضاً صـ ٥٥٤ - ٥٥٥ .

١٠٥. أيضاً صـ ٥٥٥ .

١٠٦. عاد الكلام العربي من لوجز الأksen ألفاظ وعبرة من جميع الالاس يرجع

المقدمة

صـ ٥٥٨ - ٥٥٩ .

١٠٧. ابن خلدون : المقدمة صـ ٥٦٠ .

١٠٨. أيضاً صـ ٥٦١ - ٥٦٧ .

١٠٩. أيضاً صـ ٥٦٤ - ٦٥٩ .

١١٠. أيضاً صـ ٥٦٦ - ٥٦٨ .

١١١. أيضاً صـ ٥٦٨ - ٥٦٩ .

١١٢. أيضاً صـ ٥٦٩ - ٥٧٠ .

١١٣. ابن خلدون : المقدمة (م. م) صـ ٥٧٧ .

١١٤. أيضاً صـ ٥٧٨ .

١١٥. أيضاً صـ ٥٧٨ - ٥٨٨ .

١١٦. أيضاً ص ٥٨٠ - ٥٨١ .

١١٧. أيضاً ص ٥٦٥ .

١١٨. أيضاً ص ٥٨٢ - ٥٨٨ حتى ترك ابن خلدون نهاية (المقدمة) مفتوحة،
الجديد من المباحث العمرانية .

١١٩. علي حسين الجابري : جدل الخالص والعلوم ص ١٧٢ وما بعدها .

١٢٠. دراسة قمنهاها في المؤتمر العلمي السابع عشر لكلية آداب المستنصرية
للعلوم ٢٠١٠ .

١٢١. الفزالي : المنقذ من الضلال : تقويم عبد الحليم محمود (مع ملاحق)
١٩٨٥ ص .

المصادر والمراجع :

عن الفزالي ، وابن خلدون حسب أسبقية ورودها :

١. القرآن الكريم .

٢. أبو حامد الفزالي : رسالة أيها الولد - بغداد ١٣٧٤ هـ .

٣. د. علي حسين الجابري : الفزالي ووصاياه التربوية في رسالة أيها الولد

-

نشر بالتعاون مع جامعة البصرة - في مؤتمر مستقبل الطفل في الخليج

العربي

البصرة ١٩٧٩ .

٤. الشيبني د. كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع (ج/٢) مطبعة
الزهراء

بغداد ١٩٦٣ .

٥. مجهول : ملحمة جلجامش ، ترجمة وتحقيق وتطبيق طه باقر طه
بغداد ١٩٨٢ .

٦. د. علي حسين الجابري : ابن خلدون ومربعه العمراني (طبعة مكتب شؤون
الدراسات والبحوث والإعلام) أبو ظبي ٢٠٠٦ .

٧. ابن خلدون ؛ المقدمة : دار القلم بيروت ١٩٧٨ .

٨. د. علي حسين الجابري : ابن خلدون والمعرفة فوق العقلية . مجلة آفاق
عربية

العدد ١١ - ١٢ بغداد ١٩٩٥ .

٩. د. علي حسين الجابري : المنهج العلمي في العمراني ، بين ابن خلدون
والنلجي

(مؤتمر ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على وفاته) دار الحكمة

تونس ٢٠٠٦ .

١٠. د. علي حسين الجابري : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية دار
عويدات

ط١ بيروت ١٩٧٧ .

وط٢ - دار مجدلاوي ، عمان ٢٠٠٧ .

وطبعة غير رسمية (قم) ١٤٢٢ هـ .

١١. د.علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق وحضارة اليونان ط١ بغداد ١٩٨٥ ، ط٢ . دار الكتاب للنقل في اربد - الأردن ٢٠٠٥ وطبعة غير رسمية - طرابلس - ليبيا . ٢٠٠٦ .

١٢. الفارابي ؛ أبو نصر : تحصيل السعادة نشر وتحقيق جعفر آل ياسين ط١ بيروت ١٩٨١ .

١٣. د.علي حسين الجابري : دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم بين الجاحظ والكندي مجلة دراسات عربية إسلامية ع ١٦ بغداد ١٩٨٠-١٤٠٠ هـ .

١٤. د.علي حسين الجابري : الفلسفة الإسلامية ، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية دار الزمان دمشق ٢٠٠٩ .

١٥. ابن سحنون ؛ أبو عبد الله ، رسالة آداب المتعلمين . نشر محمد العروسي ط٢ تونس ١٩٧٢ .

١٦. القابسي ؛ أبو الحسن علي : أحوال المتعلمين بإحكام للمعلمين والمتعلمين ، طبعة تونس . ب . ت .

١٧. د.علي حسين الجابري : الإحيائية الجديدة والدفاع عن الطبيعة دراسة فلسفية - المؤتمر السابع عشر لكلية الآداب . الجامعة المستنصرية بغداد ٢٠١٠ .

١٨. الفزالي ؛ أبو حامد : المنفذ من الضلال ، نشر وتحقيق وتقسيم د. عبد الحليم محمود مع ملاحق . القاهرة ١٩٥٨ .

الفكر السياسي للغزالي

من خلال قراءة المستشرق إرفن روزنتال

الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي

كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

تمهيد-

لقد درس المستشرق إرفن روزنتال في كتابه الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط (Political Thought In Medieval Islam) ، نظرية الغزالي^(٣٦) (ت٥٠٥هـ/١١١١م) السياسية، ضمن القسم الأول

(١). الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الملقب بالإمام وحجة الإسلام (٤٥٠/٥٠٥هـ) الموافق (١٠٥٥/١١١١م)، أشهر من أن يُعرف، ولقد كُتب عن حياته العلمية ورحلاته وتقلباته الفكرية ونقده للأفكار والفلسفات ودفاعه عن علم الكلام الأشعري، وتبنيه للطريق الصوفي أواخر حياته، الكثير من الدارسين العرب قديماً وحديثاً فضلاً عن المستشرقين وغيرهم، ولمعرفة تفصيلات حياته وشيوخه وتلامذته وعلاقته بنظام الملك السلجوقي وتدريسه في

المدرسة النظامية، المراجع الآتية، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، القاهرة، تيسير شيخ الأرض، الغزالي، بيروت ١٩٦٠، د. عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دمشق ١٩٦٢، المستشرق البارون كاراديفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، أما بصدد تطور منحناه الروحي، فراجع، كتابه الشهير الموسوم المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، وهذا الكتاب ينقد فيه الغزالي الفلسفة وعلم الكلام والإسماعيلية التعليمية الباطنية، وينتصر لطريق التصوف، وهو من كتبه التي تحكي سيرته العلمية، ولهذا الكتاب أكثر من نشرة، منها نشرة جميل صليبا وكامل عياد، دمشق، ونشرة الشيخ عبد الحليم محمود. ولا أظن أحدا من الدارسين في الفكر الإسلامي على اختلاف مناهجه ورواه وأنواعه من فقه وأصول وكلام وتصوف وفلسفة وآداب شرعية وغيرها لم يطلع أو يمر على مؤلفات الغزالي العديدة والمهمة، ولا سيما كتابه إحياء علوم الدين المتعدد الأجزاء، وكتبه في الفلسفة ومنها: تهافت الفلاسفة الذي ينقد فيه الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا ومن اليونانيين أرسطو، ومعيار العلم، ومقاصد الفلاسفة، وكتبه في علم الكلام ومنها: الاقتصاد في الاعتقاد والأربعين في أصول الدين، ومعارج القدس في معارج النفس، وللتفصيلات عن مؤلفات الغزالي الصحيحة أو المنحولة (المزيفة)، راجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت.

من كتابه هذا، الذي عنوانه بالشرعية وتاريخ المسلم، وتحديدًا الفصل الثاني منه، الذي خصصه للبحث في الخلافة، إذ تضمن هذا الفصل الإشارة إلى أبرز شخصيات الفقه السياسي الإسلامي السني في العصر الوسيط، وهم: أبو الحسن الماوردي وأبو حامد الغزالي، وابن جماعة، وابن تيمية^(٣٧).

(٢). يتضمن كتاب إرفن روزنتال الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، قسمان كبيران، الأول يبحث فيه الشرعية وتاريخ المسلم، ويقسمه على أربعة فصول رئيسية، هي: الأول- البحث عن السعادة، الثاني- الخلافة، النظرية والممارسة، الثالث- الحكومة، والرابع- نظرية قوة الدولة (نموذج ابن خلدون)، أما القسم الثاني- وعنوانه- التراث الأفلاطوني، يتضمن سبعة فصول تتحدث عن الفلسفة السياسية عند الفلاسفة ← → المسلمين، الفصل الأول- خصص للفلسفة السياسية في الإسلام، أما الثاني- فخصص لفلسفة الفارابي السياسية، الذي أسماه بالمؤسس، والثالث خصص لابن سينا الذي أسماه بالمركب، والرابع خصص لابن باجة الذي أسماه بالمتوحد، والخامس خصص لابن رشد الذي أسماه بالبلاء، أما الفصل السادس فقد درس فيه الفلسفة السياسية لجلال الدين الدواني، في حين جاء الفصل الأخير وهو السابع ليدرس فيه بعض نظرات المفكرين الأتراك من السياسة. وقد ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن مطابع جامعة كيمبريدج، لندن ١٩٥٨، وأعيدت هذه الطبعة عام ١٩٦٢، ثم ظهرت طبعة مصححة ومنقحة عن مطابع جون ديكنز المحدودة،

وقبل الدخول في تفاصيل وعرض موقف إرفن روزنتال من آراء الغزالي السياسية، لابد من التعريف بهذا المستشرق وما قام به من دراسات مهمة على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، دمج بها المكتبة الاستشراقية الغربية، وعَرَفَهَا بما ألفه المفكرون والفلاسفة وفقهاء السياسة العرب في العصر الوسيط.

أقول: يعتبر المستشرق الألماني إرفن رونثال الألماني المولد، الإنجليزي الموطن، أحد أبرز المهتمين بالدراسات السياسية الإسلامية الوسيطة، وترجمة نصوصها الضائعة بأصولها العربية من العبرية إلى الإنجليزية، ولا سيما كتاب ابن رشد الموسوم تلخيص السياسة^(٣٨).

نورث هامتن، بريطانيا ١٩٦٨، وهي الطبعة التي أعتمدناها في هذه الدراسة والترجمة.

(١). لقد ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب مع حريق مكتبة الأسكوريال في أسبانيا، ولم تبق منه إلا ترجمة عبرية وملخصات لاتينية، قام المستشرق إرفن روزنتال بتحقيقها ونقلها إلى الإنجليزية، لندن ١٩٥٦، وبدورنا قمنا بنقل هذا الترجمة لأول مرة إلى العربية عن الإنجليزية بطبعتها عام ١٩٦٩م، إذ صدرت الطبعة الأولى بتعريبنا عن دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ثم أعيد طبعه ثانية عن ذات الدار، عام ٢٠٠٢، ثم صدرت له طبعات عدة، آخرها الطبعة الخامسة عن دار الفرق، دمشق ٢٠١٠. مع مقدمة تحليلية جديدة.

إيرفن روزنتال هو أحد أبرز تلامذة المستشرق الألماني/ الأمريكي المعروف ليو شتراوس (١٨٩٩/١٩٧٣م) ، وصديق للمستشرق المعروف ريتشارد فالزر، ويُعدّ ليو شتراوس أحد أبرز الموجهين لفكر ومنهج روزنتال في قراءاته للفلسفة السياسية الإسلامية. وذلك من خلال كتابه (شتراوس) الشريعة والفلسفة.

ويشير الباحث المدقق في تأريخ المستشرقين نجيب العقيلي إلى أبحاث ومؤلفات إيرفن روزنتال، وهي:

- ١ — ابن خلدون، موازنة بينه وبين ميكافيلي، ميونيخ ١٩٣٢.
- ٢ — دراسات عن ابن خلدون، نشرة مكتبة جون ريلاندز، ١٩٤٠، الأندلس ١٩٥٥.
- ٣ — ابن رشد، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، ١٩٣٤، نشرة مكتبة جون ريلاندز ١٩٣٧. ونشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ١٩٥٣.
- ٤ — أثر العرب في البرتغال، ١٩٣٦.
- ٥ — أثر العرب في أسبانيا، ١٩٣٧.

٦ - «الفارابي»، صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، ١٩٤٢.
والثقافة الإسلامية ١٩٥٥.

٧ - المظهر السياسي للإسلام، في الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨.

٨ - ابن باجة، مجلة الثقافة الإسلامية ، ١٩٥١م.

٩ - ابن سينا عالم وفيلسوف، لوبكنز، ١٩٥٢.

١٠. الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كيمبردج ١٩٦٨. وقد قمت
بتعريب هذا الكتاب إلى العربية وبانتظار نشره في أحد دور النشر
العربية^(٣٩).

قراءة إرفن روزنتال لفكر الغزالي السياسي

ينطلق إرفن روزنتال في تحليله للفكر السياسي عند الغزالي من
مرجعيات غزالية بالأساس، وهي مجموعة مؤلفاته التي تناول فيها

(١). تراجع، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج ٣، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٠٢٣-
١٠٢٤. ويخطأ العقيقي في نسبة ترجمة كتاب ابن خلدون المقدمة إلى
الإنجليزية له، في حين الأصح أن هذه الترجمة تعود للمستشرق فرانز
روزنتال، وقد صدرت في ثلاثة أجزاء، لندن ١٩٥٨.

موضوع الخلافة والإمامة وأشكال الحكم، وطبيعة الحكم السياسي زمانه (-الخلافة العباسية، والحكم السلجوقي)^(٤٠) ومدى موائمة للشرعية الإسلامية، وفي هذا الصدد يأتي تقييم روزنتال للفكر السياسي عند الغزالي، انه فكر واقعي ينطلق من أرضية سياسية براغماتية معاشة زمانه، طرحتها جملة الظروف الحاكمة والمتحكمة بذلك الوضع ، بقوله: ((إنَّ الثغرة التي تفصل النظرية التقليدية للخلافة المستندة على الشرع عن الواقعية السياسية للخلافة العباسية المهيمن عليها السلطان السلجوقي

(٢). السلاجقة: مجموعة من القبائل الأتراك الذين عرفوا باسم الغز، وقد بدأت هذه القبائل تهاجر من أقصى التركستان في خلال القرن الثاني والثالث والرابع الهجرية، ... وأخذ التاريخ يردد اسم السلاجقة منذ أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، إذ أطلق اسم السلاجقة على هذه القبائل التركية، نسبة لرئيسها سلجوق بن دقاق. يراجع، للتفصيلات، د. عبد المنعم حسنين، سلاجقة إيران والعراق، ط١، القاهرة ١٩٥٩، ص١٦-١٧. كما ويراجع، للفصل الرابع من هذا الكتاب والمخصص للحديث عن السلاجقة في أوج قوتهم، ص٤٧ وما بعدها، ففيه تفصيلات عن نظام الملك وطريقة مصرعه وموت ملك شاه.

ربما بدت جليلة وواضحة بأقوال الإمام اللاهوتي الشافعي المشهور والفيلسوف الديني والمتصوف أبي حامد الغزالي^(٤١).

ويرمي روزنتال من هذا الحكم الابتدائي بصدد تشكل الفكر السياسي للغزالي، أن الظروف السياسية المضطربة في زمن الغزالي، ونتيجة لمعايشته لها، قد فرضت عليه واقعاً جديداً في الرؤية يختلف نوعاً ما عن سابقه من فلاسفة وفقهاء السياسة، جاءت لربما مختلفة نوعاً ما عن اليوتوبيا المتخيلة لشكل الحكم الخلافي الموروث من هؤلاء الفقهاء للسياسة، وفي هذا الحكم من قبل روزنتال فيه من الصحة والصواب الكثير، فعلى الرغم من معرفتنا بثقافة الغزالي العميقة في معظم ما تكلم فيه من فقه وأصول وفلسفة وتصوف وغيرها^(٤٢)، إلا أنه كان يتحرك

(3). See. E.I.J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge 1968, P38.

(١). يشير الفيلسوف ابن رشد في كتبه فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أن الغزالي لا رأي محدد له، فهو مع الصوفية صوفي، ومع المتكلمين متكلم، ومع الأشاعرة اشعري، ومع الفقهاء فقيه، ومع الفلسفة فيلسوف، وحتى أنه كما قيل شعراً بحقه:

يَوْمًا يَمَانُ إِذَا لَقِيتَ ذَاتَ يَمَنٍ وَإِنْ لَقِيتَ مَعْنِيًّا فَعَنْدَانِ

ضمن هذا التنوع الفكري في داخله من رؤية ثاقبة للمتغيرات السياسية والعقيدية والفلسفية زمانه، فيجعل من الواقعة السياسية هي المتحكمة بنتاجه الفكري فيما بعد، أي ان الواقع هو الذي ينعكس في الفكر وليس الفكر هو الذي يوطر الواقع ويتحكم فيه، وهذا ما سنلمسه في أحكامه وأرائه السياسية التي شكلت نظريته بعمامة في هذا الجانب.

ويعضد روزنتال رأيه هذا بشأن واقعية وبراهماتية الغزالي السياسي، بحسب ما قرأه واستنتج من نصوصه في كتبه الاقتصاد في الاعتقاد أو فضائح الباطنية (المستظهر)، أو إحياء علوم الدين أو التبر المسبوك في نصيحة الملوك غيرها، بالقول: ((إن أقواله (=الغزالي) يجب أن تفهم على أساس الخلافات الدينية والسياسية المتناظرة، وقد تركت

يراجع، فصل المقال، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة (ب.ت)، ص ٥٢، ومن جهته يوجه الفيلسوف الصوفي الشهير ابن سبعين نقداً نفسياً لادعاء للغزالي في كتابه بُدُ العارف، تحقيق جورج كتورة، ط ١، بيروت ١٩٧٨، ص ١٤٤، بقوله: وأما الغزالي.... مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثلاثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير،...، وفي التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار.

شخصيته وردت فعله السريعة للنزاعات الدينية والحركات السياسية والآراء البارزة في كل كلمة كتبها....وهو متأثر بمجادليه^(٤٣).

ومن جانبي أقول: أن الغزالي فعلاً قد عاش في ظروف سياسية مضطربة، أملت عليه هذه الرؤية السياسية، لاسيما من ناحية وجود صراعات عقيدية - سياسية، بين ما يطرحه الفقه السياسي السني حول الخلافة وما تطرحه فرقة الإسماعيلية الباطنية حول الإمامة، تلك الفرقة التي كان لها نشاط ملحوظ زمن الغزالي، وقد لعبت هذه الفرقة دوراً ملموساً في الصراعات السياسية والعقيدية آنذاك، تكللت بالنجاح في اغتيال الوزير نظام الملك (٤٨٥هـ/١٠٩٢م) الذي كان الغزالي معزراً مكرماً في كنفه^(٤٤)، ذلك إن اغتيال هذا الوزير الذي كان أحد حماة

(2). See. E.I., J. Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P38.

(١). لقد كتب الكثير عن الإسماعيلية كفرقة سياسية دينية باطنية، كما ونشرت بعض أهم مؤلفاتهم ونصوصهم، وبالإمكان الرجوع إلى ما كتب عنهم: برنارد لويس، أصول الإسماعيلية، ترجمة خليل أحمد جلو وزميله، تقديم عبد العزيز الدوري، مصر (د.ت)، كذلك، له، الحشاشون، فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب محمد العزب موسى، ط٢، القاهرة ٢٠٠٦، د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، ط١، القاهرة ١٩٥٩. كما وتم نشر وتحقيق كتاب داعي الدعاة الإسماعيلي ابن الوليد الذي يرد فيه على كتاب

العقيدة الأشعرية في نظرتها السياسية والفكرية، قد ترك جرحاً ناغراً في نفس وعقل الغزالي، مما جعله يتصدى لهم فكراً في كتابه المستظهري، حتى قيل أن هذا الكتاب قد أسهم كثيراً في تقويض سلطة الإسماعيلية السياسية والعقيدية.

وينطلق روزنتال من مرجعيته الفكرية الغربية التي توطر منظوره في الحكم على نتاج الغزالي السياسي، تفوح منها رائحة ميكافيلية واضحة، يفهم منها أن الغزالي كان يتحرك ضمن ما يمليه عليه الواقع السياسي زمانه ولا يأبه لمرجعياته الدينية الإسلامية، على الرغم من كونه رجل يتمتع بالاستقامة الأخلاقية التي رباه عليها الإسلام، يقول روزنتال: ((لا يمكن أن نتوقع الاستقامة عندما تكون عدم الاستقامة قد مرت دون ذكر في فكر وضمير مفكري العصر الوسيط، على الأقل في الإسلام الذي خطط أن يوائم داخل نفسه كثير من الأنظمة المتناقضة في الأفكار، الغزالي ليس الوحيد الذي بذل أفكاره أو ولاته للأفكار التي يحملها، فرفاقه بالأمس باتوا أعداؤه اليوم،....، وفي تفحص أقواله في السياسة، فهذا يعني أن علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار الزمن والظروف بدرجة ليست بأقل من اعتبارنا للغرض الذي يهدف إليه عندما كتب تلك

المستظهري أو فضائح الباطنية للغزالي، وقد أطلق عليه عنوان: دامج الباطل وحترف المناضل، تحقيق مصطفى غالب، في جزأين.

الأقوال، ومن ثم فلا نندهش عندما نجد في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد عرضاً لطبيعة وغرض الإمامة، بشكل تقليدي مألوف، مثلما وجدنا ذلك عند الماوردي، فضلاً عن ذلك، فإن كتاب المستظهري يحيل بعامة إلى الواقعية السياسية والاستعداد لتقديم تنازلات مناسبة، وأخيراً في كتابه إحياء علوم الدين يتمنى للنفوذ الفعلي للسلطان السلجوقي حماية عُرف الخلافة باعتبارها رمزاً لوحدة المجتمع الإسلامي^(٢).

وإذا ما جئنا لنتناول آراء الغزالي السياسي في كتبه التي أشرنا إليها في نص روزنتال آنفاً، نجده في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، (الذي يوجه نظرنا عنوانه إلى أنه يريد أن يضع مخططاً لكيفية النظر في اللاهوت والفقهاء بشكل مقتصد لا تفصيل فيه)، يتحدث عن موضوع الإمامة باعتباره فقيهاً لاهوتياً، ذلك أن هذا الكتاب من وجهة نظري لا جديد فيه على ما قيل عند السابقين في هذا الباب ولا سيما عند الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية أو أدب الدنيا والدين أو غيرها، فالماوردي بامتياز هنا موجه ومرشد للغزالي ولغيره في باب الحديث عن الإمامة. يقول الغزالي في هذا الكتاب ((النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم أنها

(2). See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P38.

مثاراً للتعصب، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار^(٤٦).

(١). لقد تم نشر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد من قبل الدكتور عادل العوا، ط١، بيروت ١٩٦٩، ص٢١٣، ويشكل مبحث الإمامة عند الغزالي، الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢). المصدر السابق، ص٢١٣.

(3). See, E.I.J Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

(٣). يراجع، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١. الفن الثالث، الإلهيات، المقدمة الأولى، ص١٣٥. ويقارن، ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، اسطنبول ١٢٩٨هـ، الفصل الأول، ومرجعية هذا التقسيم أرسطو.

(٤). لمعرفة رأي ابن سينا السياسي بالتفصيل يراجع، د. علي عباس مراد، دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط١، بيروت ١٩٩٩.

يقول روزنتال موضحاً ما يريده الغزالي هنا ((في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، يتحدث باعتباره فقيهاً، وهناك ميزة في إدعائه في بداية الباب الثالث المعنون في الإمامة، أن بحثه كان مسألة فقهية، ولا يتعلق بالشؤون العملية (المهمات) ولا بالميتافيزيقا (المعقولات)، لذلك فهو ينكر على الفلاسفة حق اختيار الإمامة في ضوء فلسفة اليونان السياسية، وبدون شك فهو يشير بذلك إلى ابن سينا، وهو يبين ذلك بقوله (ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذاً من العقل، فإننا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع)^(٣)، مثلما فعل الماوردي^(٣).

يرى الغزالي ان الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا^(٤) يضعون علم السياسية ضمن ما يسمى بالعلوم العملية، التي مهمتها النظر في الحق من أجل العمل والممارسة، في مقابل العلوم النظرية التي مهمتها النظر في الحق من أجل الحق. وهم بذلك متأثرون بوضوح بما قاله الفيلسوف اليوناني أرسطو في كتابه السياسيات، وهذا العلم كما يراه الفلاسفة المسلمون يهتم بالإمامة، والغزالي هنا يردد ما قاله هؤلاء الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة، لكن ليس من اجل أن يتبناه ويأخذ به، بل من اجل تبيان أن البحث في الإمامة عنده إنما يقع ضمن إطار الفقهيات، وهذا خلاف بَيّن وواضح بينه وبينهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن رأي الغزالي في اعتبار النظر في الإمامة يقع ضمن الفقهيات، إنما رد واضح على رأي بعض الفرق الإسلامية ولاهوتها

الذي يرى أن النظر في الإمامة إنما يكون في أصول الدين (علم الكلام)، وهذا هو رأي الشيعة بخاصة.

وعندما ننظر في كتابه الآخر الذي بحث فيه موضوع الإمامة، ألا وهو كتاب المستظري أو فضائح الباطنية، نجد أن الغزالي في تبنيه للحل الفقهي للإمامة باعتباره فقيهاً شافعيّاً مرموقاً، ((أراد أن يبعد مشكلة الإمامة عن مملكة السياسة العملية))^(٤٧). لأن غاية وهدف هذا الكتاب كما يستنتج روزنتال بحق، هو ((تثبيت شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت ٥١٢هـ) ضد معارضيه من طائفة الباطنية (=الإسماعيلية) التي تعترف بشرعية دولتها الفاطمية، وبما أن السلطان السلجوقي كان يمارس السلطة الفعلية، كان على الغزالي أن يُثبِت إدعاؤه لشرعية الخليفة العباسي فقيهاً))^(٤٨).

إن تحليل هذه النصوص السياسية ذات الطابع الفقهي عند الغزالي من قبل روزنتال، تدل دلالة واضحة على فهم هذا المستشرق لبنية فكر الغزالي السياسي وكيف يتحرك ضمن محيطه والظروف والملابسات التي أنتجته، وكيف أن الغزالي كان واعياً بحقوق تلك الظروف ووجد

(1). See. E.I.J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

(2). Ibid, p 39.

فيها مخارج عدة ذات بعد براغماتي وإن كانت تتأطر ببعد شرعي ديني. ويتضح هذا الفهم المعمق من قبله لنصوص الغزالي سواء في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد أو المستظهري، بقوله ((ولهذا السبب كانت ضرورة الإمامة وضرورة الحديث عن مؤهلات وواجبات الإمام أو الخليفة مبررة في مصطلحات مثالية غالباً في كتابيه، على الرغم من أن الغزالي كان أقل دقة في مطالباته للخليفة في كتاب المستظهري، والإمامة ضرورية لما فيها من الفوائد ودفع المضار في الدنيا^(٩٠)، وهو منصب ضروري لحياة المسلم، طالب به إجماع المسلمين بعد وفاة النبي محمد، وفي الحقيقة أن النظام السليم للدين ممكن فقط من خلال النظام السليم للعالم والذي بدوره متوقف على الإمام المطاع))^(٩٠).

أن الغزالي في كتبه الأنفة الذكر قد استبدل ألفاظاً ومصطلحات سياسية كانت مستقرة في مؤلفات ونصوص فقهاء السياسة المسلمين إلى زمانه، من أمثال الماوردي والجويني والبغدادى وغيرهم، بمصطلحات وألفاظ تتناسب مع الواقع السياسي زمانه، وما ظهر من عبارات التفضيم لدى أمراء السلاجقة زمن الدولة العباسية باعتبارهم سلاطين وأمراء

(٣). تراجع، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣.

(1). See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

يتحكمون بفاعلية ونفوذ في مقدرات تلك الدولة، مما يعني بنظرنا أن الواقعة السياسية هي التي تفرض على المفكر في زمانه وحينه أن يتعامل معها بحذق ودراية وتتظير يتناسب مع ما تطرحه من ألفاظ ومصطلحات، فيتبناها ذلك المفكر، والغزالي السياسي كان واعياً لذلك بشدة.

ومن هذه المصطلحات التي ظهرت في مؤلفات الغزالي السياسي، مصطلح (السلطان)، لتحل محل كلمة (إمام) في بعض نصوصه، ذلك أن كلمة إمام ذات بعد دلالي معروف عند مفكري الإسلام السياسيين، ويقصد الغزالي بالسلطان (السلطة، القوة)، وليس رجل السلطة، الحاكم، وهو واضح في الحديث النبوي الذي يقتبسه تعزيزاً لقوله: إن الدين والملك تؤمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع^(٥١).

(٢). يراجع، الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، ص ٦٣، بقوله: الدين والملك تؤمان مثل أخوين ولدا من بطن واحد، فيجب أن يهتم ويجتنب الهوى والبدعة والمنكر والشبهة وكل ما يرجع بنقصان الشرع. ويرد ذات النص في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، (نشرة عادل العوا) ص ٢١٤، بقوله: الدين والسلطان تؤمان، وكتاب التبر المسبوك عنوانه الأصلي نصيحة الملوك هو من كتب المرايا والنصائح للخلفاء، وهو مؤلف بالفارسية، وتم نقله

إن روزنتال في معالجته لمصطلح السلطان عند الغزالي، استعمله بأكثر من معنى ودلالة، فمرة استعمل لفظة Authority، التي تعني السلطة الفكرية والروحية والدينية على الإنسان، وأخرى استعمل لفظة Power، التي تعني القوة السياسية والنفوذ السلطوي الحكومي^(٥٢). وهذا التمييز من قبل روزنتال يدل من وجهة نظرنا على فهم عميق لمدلول المصطلح وطريقة تداوله في داخل النسق الفكري عند الغزالي.

وبصدد تقويم روزنتال لفكر الغزالي السياسي، لاسيما في موضع مؤهلات الإمام (ال خليفة)، التي يعتبرها الغزالي فكرة ضرورية، ولاسيما في مسألة الجهاد، أن هناك اختلافاً جزئياً مع الماوردي، بسبب المنصب السياسي العام والحالة الخاصة للخليفة المستظهر، فيقول ((فالقدره على إعلان حالة الجهاد تكون مشترطة بإحلال النجدة والشجاعة، وتعتبر هذه

إلى العربية من قبل علي بن مبارك بن موهوب للتابك ألب قلع في الموصل المتوفي سنة ٥٩٥هـ/١١٩٩م، يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، القاهرة، ص ١٨٤، والملك يقوم محل السلطان وفيه، يراجع، كتاب المستظهر، نشره جولدزيهر، ليند ١٩١٦.

(3). See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P40.

دوماً واحدة من الواجبات الرئيسة للخليفة، لكن الغزالي واجه حالة الخليفة الشاب والسيد السلجوقي المتنفذ، شارحاً سبب غياب هذه القدرة عند المستظهر بالإشارة إلى شوكة وقوة وتمكن السلاجقة الذين يضمنون النجدة المطلوبة من الخليفة، وهو لا يريد أن يفكر بهم حكماً مستقلين ولكن خدماً موالين للخليفة^(٥٣).

أما في مسألة علم واجتهاد الخليفة، فإن الغزالي يناقش هذه الخصلة بتفصيل مهم في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٢١٦)، من منطلق كونه فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً مطلعاً بعمق على كل النتاج الفقهي والأصولي والفلسفي في السياسة وما حولها إلى زمانه، ومضيفاً إلى ذلك عبقريته الخاصة وواقعه المعاش، وما يعكسه هذا الواقع من إشكالات لا يمكن تجاوزها، يقول الغزالي ((فإن قيل: فإن كان مقصود الخليفة حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شرط القضاء (الاجتهاد) لكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه؟، أوجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟، قلنا: وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون

(1). Ibid, p40.

ما يفوتنا بتقليد غيره، إذا افترنا إلى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها،...،
وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية تنمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل
أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها)).

إن هذا النص الطويل من كتاب الاقتصاد والاعتقاد يرى فيه روزنتال
منطلقاً لفهم خاص عند الغزالي مفاده أن الخليفة ((في القضايا ذات القوة
المؤثرة يعتمد على الأقوى، أي السلاجقة، أما في قضايا فن الحكم، أي
إدارة شؤون الدولة فنجدته يتكل على حكمة وزيره،...، لذلك فالنصيحة
للخليفة هو أن يستشير علماءه ويعمل على وفق مشورتهم، ومعنى ذلك
أن المقلد الذي يثق بسلطة الآخرين يكون مؤهلاً بشكل أفضل))^(٥٤).

والنقلد يعني هنا الاعتماد على المرجعيات والسلطات السابقة في
الحكم، لأن بالرجوع إليها يمنع حدوث الفتن والاضطرابات الناتجة من
خلع الخليفة،، ويشجع على الاستقرار والأمن.

(2).Ibid, p40.

وإلى جانب مزية أو صفة العلم للخليفة، يضع الغزالي خصال أخرى، على الخليفة أن يتحلى بها، ومنها: الورع والكفاية^(٥٥) مع زيادة نسب القرشية، وهذا الشرط الأخير يرى فيه الغزالي أنه شرط سمع عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، في حين يسقط هذا الشرط الإمام أبي الحرمين الجويني والعلامة عبد الرحمن بن خلدون.

إن هذه الشروط التي وضعها الغزالي بحسب وجهة نظر روزنتال، إنما سببها إجبار الخليفة العباسي المستظهر على دراسة الشريعة والتعمق فيها، ((لأنه يستطيع من خلالها أن يحصل على طاعة أتباعه فقط، ليعيش ويحكم وفقاً لتعاليم الشريعة، وهو ما يتوقعه المرء من خليفة مسلم في الحكم، أن نصيحة كهذه مأخوذة من كتاب مرايا الأمراء (=التبر المسبوك)، ومن الرسائل الأخلاقية، ولا يشكل الغزالي حالة استثنائية في ذلك، ولكون الإمامة تستند إلى مبدأ العدل، وهو الشكل الأسمى للعبادة، ولعبادة الرب،...، وتشكل المعرفة (العلم) وتطبيق الشريعة دليلان

(١). (راجع، الغزالي، المستظهري (جولدزيهر)، ص ٨٣، ويقارن، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٥).

أكيدان للخليفة في منصبه هذا، فالعلم والعبادة (الورع) تصمنا النظام
السليم للدين))^(٥٦).

يحيلنا هذا التحليل لروزنتال إلى ان الغزالي في كتابيه التبر المسبوك
في نصيحة الملوك والاقتصاد في الاعتقاد، يرى في الخليفة (ظل الله في
الأرض)، يقول في كتابه التبر المسبوك، ص ٥٤، ((ينبغي أن يعلم أن
من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في أرضه، فغنه يجب على
الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته
ومنازعتة،... فينبغي كل من أتاح الله الدين أن يحب الملوك والسلطين،
وان يطيعهم، والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور
والفساد)). ويتكرر هذا القول في كتابه المستظهر، ص ٩٢، والاقتصاد
في الاعتقاد، ص ٢١٥.

فضلاً عن ذلك، يرى روزنتال ((ان الغزالي يذهب إلى وجوب تقييد
الخليفة بالواجبات الدينية، وهو ملزم أن يوجه تفكيره نحو دراسة
الشريعة، وأن يمارس القيم الدينية من إحسان وشفقة وعطف باعتباره

(2). See. E. I. J. Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam,
P41.

ويستغرب روزنتال من ان الغزالي يوظف لقب خليفة الديني، ويجعله خليفة الله
على البشرية جمعاء.

خليفة الله، ولهذا السبب يشدد الغزالي في الطرف الثالث من فصل الإمامة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، على شرح للعقيدة مع الإيمان بالخلفاء والصحابة، ونبذ السب والشتم للناس بحقهم^(٥٧). ويبدو أن هذا الأمر قد أخذ مداه عند الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، بتخصيص محلاً مهماً في هذا الكتاب لمعالجة مشكلة سياسية دينية، تتصل بالخلفاء الراشدين والصحابة، إذ يعقد فقرة مهمة حول موقف الناس من هذا الأمر، وينصح الخليفة والسلطان بأخذ هذا الأمر محمل الجد، يقول الغزالي ((إنهم في إسراف في أطراف، فمن مبالغ في الثناء يدعي العصمة للأئمة، ومنهم متهم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة (معاوية على سبيل المثال)، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد، واعلم أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار وتواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة،...، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن^(٥٨)).

(1). Ibid, P41.

(٢). يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١٨.

(٣). يراجع، المستظهر، نشره عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٩٥.

ومن جهة أخرى ينصح الغزالي الخليفة والسلطان أن يضع نصب عينيه الإطلاع على نصوص وأقوال الأنبياء السابقين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، من أمثال موسى بن عمران وعيسى بن مريم وغيرهم، وملوك الفرس وحكام اليونان^(٥٩)، كذلك ينصح الغزالي الخليفة أو السلطان أن يكون متعظاً إلى نصيحة علماء الدين ومتعظاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفحاً في مواضع مشايخ الدين للأمراء المنقرضين^(٦٠).

وفي تقويم جد مهم لروزنتال حول اجتهاد فقهي سياسي للغزالي، في مسألة تنصيب أو اختيار الخليفة، يستعمل روزنتال اللفظة الأجنبية (Cynicism)، والتي تعني بالعربية عدة معاني منها المذهب الكليبي، ذلك المذهب الذي يرى إقامة تعارض بين القانون أو الناموس والطبيعة التي كان هؤلاء الفلاسفة يدعون الرجوع إليها، مما يعني أن هذه اللفظة تعطي معنىً إزدرائياً قبيحاً في الغالب، أي ازدراء واحتقار الموافقات

(٤). المصدر السابق، ص ٢١٢. كذلك ص ٢٢٠.

(٥). يراجع، حول معنى هذه اللفظة، أندريه لالاند، موسوعة الفلاسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ١، بيروت ١٩٩٦، ج ١، ص ٢٤٢.

والمواضع الاجتماعية، ومواضع الرأي العام، وحتى الأخلاق المسلم بها عموماً سواء في الأعمال أم في التعبير عن الآراء^(٢١).

وإذا ما عدنا إلى نص الغزالي الذي استنتج منه روزنتال هذا الحكم على فكر الغزالي السياسي وأنه فكر براغماتي عملي يتحرك ضمن معطيات الواقع والقوى المتحركة فيه، مع مواربة مفضوحة لحكام عصره من السلاجقة ذوي النفوذ الفعلي والسلطان القوي. وغض الطرف عن رأي الجماعة من العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقد في زمانهم في اختيار الخليفة، نجد هذا النص مؤشراً في كتابه إحياء علوم الدين (ج ٢، ص ١٢٤) و(كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١٥)، يقول الغزالي بصدد ذلك ما نصه ((لربما اجتمعت جماعة في ذلك الوقت في صفة القرشية فمن نختار منهم ٩٩، فيجيب قائلاً: لا بد من وجود خاصية أخرى تميزه، وهي: يكون توليه أو التفويض له بالولاية من غيره، فإنما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره، ويكون هذا التعيين للخليفة من طرائق ثلاثة هي: إما من تنصيب من جهة النبي، إما التنصيب من جهة إمام العصر،...، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المباينة)). وهنا يعطي الغزالي لصاحب الشوكة والسلطان الفعلي

الذي هو ليس بنبي ولا إمام مطاع، بل هو سلطان وحاكم فعلي هو السلطان السلجوقي هذه المزجة في تعيين الخليفة، بقوله ((وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مسؤول على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره، لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار هذا الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً))^(١٢).

ومع ذلك كله، يبدو الغزالي بحسب قراءة روزنتال لنصه السالف أعلاه ((متخوفاً جداً من الغياب المطلق للشروط الضرورية للخليفة المتمتع بفعالية تامة، وأن الإمامة في عصره باتت رياءً حقيقياً، وهذا الشيء يعترف به في كتابه إحياء علوم الدين، عندما يصرح أن الخليفة العباسي هو الممثل الشرعي لمنصب الإمامة وفقاً للعقد، وبذلك يتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه، وإن كانت وظيفة الحكومة يقوم بها السلاطين الذين يقدمون الولاء له، فالحكومة بيد أولئك المسندون بالقوة العسكرية...، فطالما أن سلطة الخليفة معترف بها، فالحكومة شرعية، وإذا ما أعلن أن هذه الحكومة القائمة على القوة العسكرية المتوحشة هي حكومة غير شرعية، فإن البديل هو الفوضى وانعدام القانون،....، عندها لا يكون هناك مجالاً من خلع السلطان المستبد، إذ أنه يكون من الصعب

(١). يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١٦، ويتكرر هذا المعنى في كتابه المستظهر (نشرة بنوي)، ص ١٧٦.

جداً خلعه حينما يكون الجيش بيده، وستكون النتيجة الوحيدة هي الفوضى وعدم الاستقرار، لذا يجب الحفاظ على النظام ومصلحة الدولة^(١٣).

ومن جهتي أرى أن نص الغزالي يبرر وجود حاكم مستبد طاغي مع وجود خليفة ضعيف، لأن في وجوده يتحقق الأمن و ويقام المعاش وغير ذلك من مصالح الناس، إذ إن فقدان النظام يؤدي إلى الفوضى، ولهذا فوجود هكذا حاكم خير من وجود الفوضى بأي شكل من الأشكال.

فضلاً عن ذلك كله، يرى الغزالي أن افتقار لخليفة للاجتهاد لا يوجب خلعه ويجب تركه في السلطة وتقديم الفروض والطاعة له، ولذلك نجد بهذه المناسبة الغزالي يتغافل عن عمد الإشارة إلى الآية ٦٢، من سورة النساء، بقوله تعالى: ((فَكَفَّ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْفَونَ بِاللَّهِ إِنَّ أَرْكَنًا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا)). ويستبدل محلها

(2). See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P42.

ويقارن، المستظهري (نشرة بدوي)، ص١٦٨، الباب التاسع المخصص في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق... هو الإمام المستظهر بالله.

أحاديث نبوية شريفة تدعو إلى طاعة الخليفة وأولي الأمر الذين اغتصبوا السلطة ويتمتعون بسيطرة فعالة على الحكم^(١٤).

خاتمة- مما تقدم، نستطيع القول، أن المستشرق إرفن روزنتال قد قدم قراءة تاريخية نصبة لفكر الغزالي السياسي، وأعطى أحكاماً علمية ذات قيمة في قراءته لنصوص مؤلفات الغزالي التي عالجت موضوع الخلافة والإمامة وشكل الحكومة وعلاقة الخليفة بالسلطان، وربط ذلك كله بسياق تأريخ إنتاج النص والعوامل الفاعلة والمؤثرة فيه من حيث اختيار الألفاظ والمصطلحات والأحكام المستندة إلى فكر الغزالي نفسه. وأظن أن روزنتال لم يتعامل مع الغزالي بحسب ما وجبت من أحكامه تعاملاً أيديولوجياً مؤطراً بأحكام مسبقة عن أصالة فكر الغزالي في هذا الجانب وربطه بمؤثرات يونانية أو فارسية أو غيرها، فلقد ظهر الغزالي عنده فقيهاً إسلامياً أصيلاً يتحرك ضمن نطاق الشريعة الإسلامية مع إبداع فكري خاص به فرضته عليه الظروف السياسية والاجتماعية مع عمق في تفكيره. وغن كانت مرجعيات الغزالي في غير هذا الجانب فيها حضوراً لفكر وفلسفة الآخر.

(1). Ibid, p43.

واتصاله بالشخصيات الكلامية وأصبح واحد منهم إلا أن ذلك لم يرق له حيث انتقل الى لون آخر من المعرفة إلا وهو الولوج في الفلسفة واطلاعه على مشكلات الفلسفة ومعرفة أصولها اليونانية والاطلاع على ما قدمه الفلاسفة المسلمين وأطروحاتهم في معالجة المشكلات المهمة وأهمها مشكلة العلم الإلهي والمعاد إن كان جسماني أم روحاني ومشكلة الخلق من عدم إلا أن الواضح إن كل هذه الألوان من المعرفة لم ترق له فتركها وبخل لونا آخر فضله وكان اقرب الى نفسه من غيره إلا وهو المعرفة الصوفية وهذا الأخير يوضحه لنا كتابه المنفذ من الضلال.

نظرية المعرفة:

والآن لنتحدث قليلا عن المعرفة بشكل عام، ونقول ما هي:

تعريف عام: هي احد فروع الفلسفة تبحث في أصل وبنية مناهج المعرفة، وهي تطرح تساؤلات عدة مثل: كيف تعرف وهل لمعرفتنا حدود وما درجة موثوقية المعرفة فهي إجمالاً تفسير المعرفة ^(١) ونظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيا كانت حقيقة المعرفة ^(٢) أما مباحث نظرية المعرفة فهي تبحث في وسائل معرفتنا للعالم الخارجي من حس وعقل بل هي تبحث في الاتجاهات الشككية والصوفية والحدسية ^(٣) . ومن الممكن أن نوضح أهم الاتجاهات الرئيسة في نظرية المعرفة:

١. المذهب العقلي:

يعتمد القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول حيث أن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقية وهي قوة نظرية في الإنسان والغزالي في تعطشه الى دخول أنواع المعرفة حيث انه كان يبحث عن اليقين في كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء من هنا فقد اقبل على كل شيء بعين الملاحظة والنقد والوقوف على حقيقة الأشياء لان التعطش الى إدراك حقائق الأمور كان عنده غريزة وفطرة . أما تعريفه للفطرة الأصلية : هي الحالة التي يكون فيها الإنسان مجردا من العقائد الوراثية والآراء التفيقية وان التقليد ما يأخذه الأبناء عن

والوالدين ومحيطه الذي يعيش فيه وهذا طريق العوام
«الجمهور» أما طلبة العلم الذين عليهم النظر والاستدلال
والبحث الحر والاستقلال الفكري والسعي الى معرفة الحقيقة .

٢. المذهب التجريبي :

ويقوم على أن العقل يولد صفحة بيضاء وأنه ليس في
العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحسي أولاً وهذه قاعدة
التجريبي إلا أن الغزالي يقص علينا قصته في الأزمة التي
بينها في كتابه «المنقذ» وكيف أنه سلم بالمحسوسات
والضروريات إلا أنه سرعان ما جاء حاكم العقل وكذبها
فأبطلها .

المذهب النقدي :

ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل
والحس معا إلا أن الغزالي شك في الحس وشك في العقل حيث
يرى أنه لعل وراء العقل حاكماً آخر وهكذا يتنقل الغزالي من
لون إلى آخر إلى أن استقر به الأمر في الكشف وكان غرضه
ودينه هو إسقاط كل ما له علاقة في الحس والعقل كي يصل
إلى غايته وهو الكشف أو المشاهدة وهذا الذي استقر عليه
الأخر وهو الذي وصف نفسه فيه يمكن أن تطرأ عليك حالة

تكون نسبتها الى يقضتك كنسبة يقضتك الى منامك وتكون يقضتك نوما بالنسبة لها ولعل تلك الحالة ما يدعيه المتصوفة أنها حالتهم ^(٤) ويستمر الغزالي بوصفه لحالته هذه في صفحات كثيرة من المنقذ بعد شفائه من حالة الشك وبعد أن عانت له صحته ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل أو تركيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر ذلك النور هو مفتاح المعارف ^(٥) . ولم يكن شك الغزالي هنا كشك «ديكارت» ذلك لان الغزالي شك في كل شيء أما «ديكارت» فانه فرض الشك في كل شيء احدى ديكارت بعدها الى الحقيقة التي لا يسعه الشك فيها وهي حقيقة وجوده لأنه يفكر ولان التفكير لا يكون بغير موجود ويعيد بناء معارفه كلها على هذه الحقيقة البديهية التي لم يتسرب إليها بينما يخرج الغزالي من شكه بعون من الخارج بذلك النور الذي قذفه الله في صدره فالغزالي إذن لا يتبع لونا محددا من ألوان المعرفة بل طرقها جميعا وكانت غايته من وراء ذلك كله الوصول الى اليقين في كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء حيث قال «ولم أزل في غفوان شبابي وقبل بلوغي العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق أتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة وأنقص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار كل مذهب وطائفة لأميز بين كل محق ومبطل ومتقن ومبتدع لا أعادر باطنيا إلا واحب أن اطلع على بطانته ولا

ظاهريا وأريد أن اعلم واصل ظهارته ولا فلسفيا إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا إلا واحرص على العثور على سر صفويته ولا متعبد إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه لمعرفة أسباب جراته في تعطيله وزندقته» ^(٦) . أن رجلا هذا دأبه ودينه لا يقبل على كل شيء بل انه لاحظ أول ما لاحظ أن كثير من الأمور من طريقه التقليد وهذا ما لخصه بالحديث المروي عن الرسول ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» ^(٧) هذا ما يأخذه بالتقليد أما ما يأخذه بالفطرة وهذا يعرفه في أول ميزان العمل بأنها الحالة التي يكون فيها الإنسان مجردا من العقائد الوراثية والآراء التلقيفية واهم ما توصل إليه الغزالي في هذه المرحلة من مراحل حياته هو التحرر من روابط التقليد والتقاليد الموروثة العارضة بتقاليد الوالدين والأساتذة لأنه رأي إيثار تقليد على تقليد وهم وحمق وضلال وتخريف وراح يحاول التمييز بين هذه التقاليدات وأولها تلقينات وسعى الى معرفة حقيقة العلم ما هي - حيث انه يتحدث في الفیصل عن التصديق فهو يتولى « التصديق إنما يتطرق الخبر بل الى المخبر وحقيقته الاعتراف بوجود ما اخبره الرسول ﷺ عن وجوده إلا أن للوجود خمس مراتب وهي حسب رأيه : حسي ، خيالي ، عقلي ، ذاتي ، شبيهي ^(٨) . ويوضح كل واحد من هذه المراتب ثم يكمل كلامه عن

التصديق وأحواله ذلك ليحكم النتائج التي يريد الوصول إليها والتي هي غايته ألا وهي المعرفة الكشفية ولهذا يكون الغزالي صاحب مشروع لهدم أنواع المعرفة لكي يصل إلى غايته لكن الهدم الذي اتبعه لغرض البناء إلا وهو وضع السبل لإقامة معرفة حسب رأيه يقينية ألا وهي المعرفة الكشفية المعروف أن هذه المعرفة طريقها الزهد والولوج في طريق العبادات وتحقيق العلم والعمل الذي وضحه في كتابه إحياء علوم الدين وتطهير النفس من كل ما قد يلحقها من برائن الجسد ومتابعه وبهذا يكون قد حصل على غايته المنشودة ألا وهو الكشف الرباني .
والآن نوضح كل مراتب الوجود :

١. الذاتي : هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ولكي يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراك .

٢. الحسي : وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين محالاً وجود له خارج العين فيكون موجود في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ «قد تتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجية عن حسه بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في البقطة والصحة صورة جميلة محاكيه لجواهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي والإلهام فيتلقون من أمر الغيب في البقطة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم^(١) واني لأرى أن موضوع الصفاء الذي يدعو

إليه كل المتصوفة والغزالي واحد منهم هي العزلة والخلوة التي يقوم المتصوف به ذاته ليتلقى منها النور الرباني ، الكشف والحصول على الحقيقة التي يبتغيها من هنا يؤسس لما يريد أن يطرحه ويصل إليه في مرحلته القادمة .

الوجود الخيالي :

هو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فأنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة خيل أو فرس وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهد وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج لكن الخيال لا يرسم صورة إلا إذا رآها في العالم الخارجي .

الوجود العقلي : وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد مثلا فإن لها صورة محسوسة متخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على الفعل والحراك .

الوجود الشبهي :

وهو أن يكون الشيء نفسه موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته ولا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الوجود شيئاً أو يشبهه في خاصّة من خواصه وصفة من صفاته ويتحدث عنه بوضوح في التّأويلات ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك ^(١٠) ويرى الغزالي إن ما نزل بدرجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين «صاحب الشرع» وهو يقول إن كل فرقة متفقة على ذلك .

أحوال التصديق :

يميز الغزالي ثلاثة أحوال يصدق منها العقل ما يعرض عليه من حقائق الأحكام وهو اليقين والاعتقاد والظن .

الحالة الأولى : عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك يتيقن فيه العقل بأنه يعرف الحقيقة ويتيقن بأن تيقنه صحيح لا يشوبه أدنى خطأ ولا إمكانية الخطأ أو الريب أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثاني وهو أن يقطع بأن قطعها صحيح ويتيقن بأن يعينها فيه لا يمكن أم يكون به سهو ولا غلط ^(١١) وهذا اليقين يقيد البرهان الحقيقي «أن لا يتصور تغييره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل بحسب ولا تتغير أبداً فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية

والعلم واليقين هو أن يتصرف أن الشيء يصفه كذا مقترنا بالتصديق بأن لا يمكن أن يكون كذا» ^(١٢) وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع اخذ نقضه أو تكذيبه من دون أن يتناقض ذاته فيرتاح حينئذ العقل الى معرفة العقل ولم يحس بدافع الاستزادة من الأدلة والبراهين هذا الدافع الذي يتم عن نقض في المعرفة وعدم اكتمالها فمحل المعرفة الأخير هو وضوحها الموضوعي والشعور إزاءها برد اليقين وقراره .

الحالة الثانية : تسمى اعتقادا لان العقل يصدق فيها شيئا دون أن يدرك إمكانية وجود نقيضه أو وجوده فعلا إذا ما أدرك هذا النقيض خالجه الشك في تصديقه من غير أن يحمله على تغيير رأيه ^(١٣) فيظل العقل متمسكا به .

الحالة الثالثة : يكون في هذه الحالة حالة الظن مستعيدا الاعتبار ما يناقض تصديقه ومقبولة عنده وهكذا يستطيع العقل ظنه وتكميله فلا يزال يترقى قليلاً الى أن ينقلب الظن علماً ^(١٤) وينشأ العلم الضروري إذا ألفنا برهاناً من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف تأتي النتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها .

فما هي المعرفة اليقينية لدى الغزالي - سؤال يمكن طرحه والإجابة عليه من تنقل الغزالي بين الألوان المختلفة من المعارف واستقراره في النهاية بالمعرفة الكشفية بإسقاطه المعرفة العقلية والحسية وشك في كل شيء وتأنست حاله الى

أن هداه الله الى اليقين «الإلهام» وهو النور الذي قذفه الله في الصدر فنفذ الى القلب فانتهى الأمر عنده بالكشف الرباني «التصوف» الذي استقر في قلبه وأخذت المعرفة تتكشف أمامه انكشافا ومع ذلك فقد رضي الغزالي بالضرورة العقلية كميزان وهو يرى ان نسبة العقل الفعال الى نفوسنا نسبة الشمس الى أبصارنا فالحركات والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض كما ان الحدود الوسطى معدة بنحو اشد تأكيد القبول النتيجة وان كان الأول على سبيل الثاني والثاني على سبيل الثالث فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها شيء من وجه وليس من جنسها من وجه كما انه إذا وقع الضوء على المعلومات فقد فصل في البصر الترايبس على جملتها من كل وجه (١٥) .

الخاتمة:

بعد أن اطلعنا على ما قدمه لنا الغزالي من رفض لكل أنواع المعرفة توصلنا الى ان الغزالي وقع في الشك الذي شك فيه الغزالي في كل شيء بينما المعروف عن ديكرت صاحب المذهب الشكي انه فرض الشك في كل شيء اهتدى ديكرت بعده الى الحقيقة التي لا يسعه الشك فيها وهي حقيقة وجوده لأنه يفكر بينما الغزالي توصل الى حقيقة الكشف الرباني الذي أنقذه من محنته ثم ان الغزالي هدم أنواع المعرفة العقلية

والحسبة لكنه بني على أساسها المعرفة الكشفية فهو إذن هدم
كي يبني وفكك كي يركب وليس ترك الأمور سائبة كما فعل
بعض من قال بالتفكيكية من المحدثين . إذن الغزالي سبق
هؤلاء بقرون ليتحدث عن التفكيك لكنه إيجابي .

الهوامش :

١. جودة، ناجي جودة، المعرفة الصوفية، عمان، ١٩٩٢:
ص ١٣ .
٢. محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩:
ص ٨ .
٣. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صيلبا، دار
الأندلس: ص ٨٥ .
٤. الغزالي ، النقذ : ص ٨٥ - ٨٦ .
٥. المصدر نفسه : ص ١٣ .
٦. النشار علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ،
دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٧٨ : ص ١٢٧ .
٧. الغزالي ، فيصل التفرقة بين الدين والزندقة: ص ٧٩.
٨. المصدر نفسه، الفیصل : ص ٥٣.
٩. الفیصل : ٥٤.
١٠. الفیصل : ص ٥٦ - ٥٧ - ٥٨.
١١. الغزالي : القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور،
بيروت، ١٩٥٩: ص ٤١.

١٢. الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨١: ص ١٥٩.

١٣. الغزالي، المستصفى : ص ٤٣ .

١٤. الغزالي، المستصفى : ص ٤٤ وكذلك المعيار:ص٥٢.

١٥. المرزوقي أبو يعرب ، مفهوم السببية عند الغزالي ، ط١ ، تونس ، ١٩٧٨ : ص ١٢ .

قراءة في التجربة الصوفية للغزالي

أ.م.د. نائلة أحمد الجبوري

رئيس باحثين / قسم الدراسات الفلسفية بيت الحكمة

تقديم : ماهية التجربة الصوفية ..

تعرف التجربة في الفكر الصوفي بـ (الحال) وهو سمو روحي يتصل به الصوفي بالله وبه يشرق له ويفيض عليه العلم اللدني. لذا تعدّ التجربة الصوفية (الحال) محور الحياة الصوفية كونها حالة الوجود الباطن، وضرباً من النشاط الروحي، وإنموذجاً خاصاً للنشاط الإنساني، وظاهرة من ظواهر روحانيته المتحفزة للتعبير عن نفسها والإعلان عنها.

الأمر الذي يدل على كون التجربة الصوفية، من وجهة نظري، حالاً للإرادة الإنسانية ، كون الإرادة هي جوهر الإنسان لدى الصوفي، وعليه

تغدو الإرادة نقطة الإبتداء بها يثبت وجوده، ونقطة الإنتهاء إذ بها يصل الصوفي الى مبتغاه أي (الله)، لذا يكون تعبير الصوفي عن نفسه (أنا أريد إذن أنا موجود). هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن إقرار الصوفي بوجود الله، إمكان معرفته والوصول إليه أيضا، أما بالشهود له وأما بالفناء فيه أو بالإتحاد به.

على أن معرفة الله هي معرفة ذوقية وجدانية، تتحقق عبر قبس إلهي ينير القلب ، وهي معرفة فوق طور العقل، بمعنى إنها لا تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه. ويعبر عنها بلغة منطقها الرمز والتأمل وعمادها الغموض إلّا على من تنشق الحال الصوفي بعلامتيه؛ حالة الكشف حيث تتعدم فيها فاعلية العقل على حساب النشاط الروحي، والخرس أو الإستعصاء على التعبير حيث تتعدم فيها قدرة اللغة الإعتيادية للتعبير عن أعماق النفس ومعاناتها في درجة الكشف العليا، لغنى التجربة وثنائها وتعقيدها. مما يدل على ويثبت في الوقت نفسه ميل الصوفي الى الجانب النفسي الروحي الشعوري الوجداني في تجربته.

لذا توصف التجربة الصوفية بكونها تجربة شخصية، فردية حية، يعانيتها، ويحيها فرد بعينه، عمادها المعرفة الذوقية والحب الإلهي، بعدما تدعم، وتعزز بأفكار وآراء مستمدة من فهم خاص للنص القرآني،

تسهم في تطوير السلوك، وتعميق الفكر، وإغناء المشاعر، بإبداع ذاتي ونهج خاص، وهو ما أعبر عنه بالتمثل المبدع للأفكار.

ولما تتخذ التجربة الصوفية توجهاً روحياً خالصاً ، وصولاً بمحو الحياة الشعورية الإرادي في الوقت الذي تتعدى به حدود الزمان والمكان ، فتصبح غير خاضعة للقياس بالوقت ، طالما عبرت عن حالة شعورية وجدانية .

وتتجلى بوضوح في التجربة الصوفية ، الحاسة المدركة لله عزّ وجلّ إدراكاً نوقياً وهي (القلب) بوصفها حاسة متعالية كونية ، متعالية لتجاوزها حدود العالم الحسي وقيوده الى عالم تتمحي فيه صفات الذاتية الفردية كالأنأ وال أي ياء الإضافة للمتكلم الجاعلة من الفرد كائناً محدوداً متناهياً ، وكونية لكونها تدرك الوجود في كليته وإطلاقه برغم حجب الصفات المشخصة للأشياء . فيها يبلغ الصوفي الى أوج حياته الروحية.

الى جانب كون التجربة الصوفية لا يمكن وصفها بأية عبارة ولا الإحاطة بها في عبارات ، برغم وجود أوصاف شخصية لتجارب ذاتية في الفكر الصوفي في الإسلام ، لأن ما يستعمل من مصطلحات وعبارات وكلمات ، مع ما تتمتع به من قدرة عالية في التعبير وعمق في التحليل وما تؤديه من جمال الوصف وبلاغة اللغة ، لا تؤدي التعبير

الدقيق عنها ، لذا وجدتُ من يسعى الى شرح وتفسير عباراته الصوفية ، أي يتخذ من التأليف طريقاً لإيضاح فكره وتفتيساً عن مشاعره وترويحاً عن نفسه ومعبراً بدقة التفسير والشرح عن تجربته ومعاناته .

ولذلك وصفتُ التجربة الصوفية ، بالمعاناة المباشرة لتعرف الذات الفردية على الحق (الله) ، لما تصبو إليه من قيام وحدة بينها وبين ربها تؤدي الى زوال الحجب ، وزوال كل معاني الثنائية والكثرة بعد إنسلاخها عن عالمها وتجاوزها مقولات العالم المحسوس المتناهي المحدود بحدود الزمان والمكان، على أن تحقق وحدة الذات الفردية مع الله عزّ وجلّ غايةً للتجربة الصوفية. (للتفصيلات ، ينظر : د. نظلة أحمد الجبوري ، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام — دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة ، بغداد ٢٠١١ ، ص ٧ — ٢٥)

المنحى الصوفي للغزالي ..

يعدّ الغزالي ممثلاً للتصوف السني المنطلق من النظرة التوفيقية أو من المنهج بين الشريعة والحقيقة أو ممثلاً للتجربة الصوفية الخالصة القائمة على الربط بين الشريعة والحقيقة ، الشريعة المؤيدة للحقيقة ، والحقيقة المقيدة بالشريعة ، ومضمونها الطابع الأخلاقي في تربية النفس وتهذيبها ، والمؤدية الى ظهور الأفكار المنظمة والنظريات المعمقة ذات البعد النظري — العملي (= العملي — النظري) ، كمحاسبة النفس

والمعرفة والفناء والبقاء والذكر ، مقترنة بالحب الإلهي منبثقة منه . إذ ظهر هذا الإتجاه الصوفي في القرن الثالث الهجري لدى الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) وذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ) وسهل التستري (ت ٢٨٣هـ) وأبي الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) وعبد الله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ) ، وبلغ أوجه في القرن الخامس الهجري لدى أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بوصفه من أكابر متصوفة الإسلام ، الذي يرى الشريعة أسلوباً ونهجاً سلوكياً أخلاقياً يؤسس على ، وينطلق من التمسك بالكتاب والسنة وفروض العبادة في تجربة الصوفي وحياته وسلوكه اليومي نحو القرب منه سبحانه .

يعدّ القرب من الله عزّ وجلّ مضمون التجربة الصوفية للغزالي جاعلاً من القلب — وهو سر من أسرار الله وموضع نظره — مركزه الى القرب ، بعد تصفيته وتطهيره مما يعلق به إلا من ذكر الله وإستعمار الخلوة مع الله ، مع الإستغراق في التأمل والتفكير . وعندها يسمو الغزالي بشعوره ، ونفسه عبر تجربته القلبية هذه ، نحو تحقيق الفناء الكامل (= الكلي) في الوجدانية ، بالوصول الى " درجة القرب الى الله بالإستغراق والفناء " (ينظر : عبد الأمير الأعمش ، الفيلسوف الغزالي ، ص ١٢٤ و ١١٨ — ١٢٩ ؛ وقارن : كولدتسيهر ، العقيدة والشرعية ، ص ١٥٧ — ١٦٠ ؛ ولمتابعة المنحى التطوري لفكرة الذكر

الصوفية ابتداءً بسهل التستري وإنهاءً بالغزالي مع الوقوف على التأثير المباشر للتستري في الغزالي بصدها ، ينظر : التستري ، تفسير القرآن ، ص ٣٩ و ٨٧ و ٩١ و ١١٦ ، والغزالي ، أحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٩٢ — ٣٠٣ ؛ ومحمد كمال ، من التراث الصوفي لسهل ، ص ١٩٣ — ٢٠١ . وبشأن مفهوم الذكر في منظور الغزالي وصلته بمفهوم الذكر القرآني بشكل خاص ، وعن مكانة الذكر في الصلاة في المنظور الإسلامي بشكل عام ، ينظر : Kojiro Nakamura, Ghazali on prayer , Tokyo ١٩٧٣ ,pp ١٠-١٥ ,٣٣-٥٩ ,٨٦-٩٩ ,١٠٩ - (١١٩) حيث لم ير فيها نفسه لإستغراقه في التوحيد .

البعد السلوكي في تجربة الغزالي الصوفية ..

تبنى الغزالي طريق التصوف منطلقاً من كون الصوفية وحدهم أرباب الحق ، وكون التصوف تجربة ومعاناة حقيقية ، واضعاً بذلك طريقاً للوصول الى الله عزّ وجلّ أساسه : مجاهدة النفس ، ونهايته : الفناء ((الفناء تجربة فعلية وحالاً شخصية ، تشير الى فقدان الشعور بالذات الشخصي (-الأنيا) و(-الأنت) ، والإستغراق بالذات الكلي (-الهو) والبقاء به)) والتوحيد ، والمعرفة ، والسعادة.

يحدد الغزالي غاية الطريق الصوفي في الترقّي الخلقي للنفس عبر إعتقاد أسس سلوكية (-تربوية) لتحقيق التصفية الروحية المنعكسة

في تجربته الصوفية في تغليب المنحى العملي التطبيقي من خلال
المجاهدة والرياضة ، (ينظر : الغزالي ، الأربعين في أصول الدين ،
نشرة : محيي الدين صبري ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، ص ١١٦) وهما
لفظان مترادفان في المصطلح الصوفي ، ونمطان من أنماط السلوك
الذاتي ، ويعنيان بالنفس الصوفية بقصد تطهيرها ؛ وجهان لحياة
روحية مفردة ، يجب وجودهما معاً لإكمال الحياة الصوفية . فالمجاهدة
ترتبط بالجانب البدني الحسي للصوفي لمحاربة نوازعه بملازمة التهجّد
والعبادة والخلوة والعزلة ، وترتبط الرياضة بالجانب النفسي للصوفي
فتتمثل بالأحوال المتحققة بعد اجتياز عتبة المجاهدة البدنية الحسية من
فناء وبقاء ، وصحو وسكر وجمع وفرق ، وحضور وغيبة . (ينظر :
د. نظلة الجبوري ، التجربة الصوفية ، ص ٣٠) ؛ حتى يغلب حبّ الله
على القلب ، من وجهة نظر الغزالي ، فتقوى الإرادة وتصحّ النية ،
ليصل الصوفي السالك الى المعرفة بالله متخذاً من الخلوة والصمت
والجوع والسكر ، سبيلاً للتصفية والجلاء ، وإستعداداً للمعرفة .

فالخلوة في الفكر الصوفي رياضة عملية ضرورية لمن يتوجه الى
الحق سبحانه ، مختاراً للعزلة ، مؤثراً للوحدة ، لذا ما أفتى الصوفي
يصف تجربته الذاتية عبر خلوته وعزلته على وفق المعنى الصوفي
الإصطلاحي ، كحياة يحياها روحاً وعقلاً ووجداناً للوصول اليه سبحانه
(ينظر : الغزالي ، المنقذ من الضلال ، نشرة : عبد الحليم محمود ،

القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩٢ - ١٠١) ففيها يبتعد القلب عن الشواغل الدنيوية ، وأما الصمت ففيه حصول الورع وتحقق التقوى والكلام لا يكون إلا بقدر الضرورة ، وأما الجوع فيه يهذب السالك شهوات بدنه ، وأما السهر فيعمل على صفاء القلب وتنويره .

المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

تعد معرفة الله عز وجل معرفة مباشرة موضوعا للمعرفة الصوفية لدى الغزالي إذ بحثها بالبرهان تارة ، وتارة بالشهود والعيان ؛ وتعرف بالقلب والنفس على وفق ما تشير إليه ، وتدل عليه وتعبّر عنه تصريحات ونصوص وأقوال الغزالي . (ينظر : الغزالي ، جواهر القرآن ، بيروت ١٩٧٨) . هذا من جانب ؛ ومن جانب آخر فإن هذه المعرفة تتصف بكونها معرفة لا تتنفذ ، بغض النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي ، بمعنى هي معرفة ثابتة غير زائلة . (ينظر : الغزالي ، مكاشفة القلوب ، القاهرة ، د. ت ، ص ١٣٠)

ولما عدّ الغزالي الصوفي التجربة الصوفية نهجاً خاصاً للنفس الصوفية نحو الله عز وجل مؤسساً إياها على المنطلق المعرفي في معرفة النفس معرفة للرب المتجسد في قوله (ص) (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وتوكيداً للإرتباط الوثيق في الوقت نفسه بين معرفة النفس ومعرفة الرب في مقاربة واضحة للغزالي مع البلخي والجيلي)

ينظر : الغزالي ، معارج القدس ، ص ٣) ، في دلالة على كون مضمون المعرفة الصوفية نفسها هو هذه المعرفة المزدوجة للنفس وللرب (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٣ ، ص ٤١٢ و ٣٠٠ - ٣٠١ ، وله أيضاً ، معارج القدس ، ص ٣ ؛ وللمقارنة ينظر : بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي ، ص ٢٤٧ ، والجيلي ، الإنسان الكامل ، ج ١ ، ص ٧٦) فهي إذاً النفس العارفة به سبحانه ، وترد لدى الغزالي بمعنى الإنسان بالحقيقة أي النفس والذات ، وعليه فهي المعنية بالمعرفة الصوفية (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٣ ، ص ٣ - ٤) وهذه مقاربة للغزالي مع كل صوفي يمزج في تجربته وفكره ، بين التصورين الصوفي والفلسفي للنفس كالتوحيدي والسهروودي وابن عربي وابن سبعين .) ينظر : نظلة ، خصائص التجربة الصوفية ، ص ١٩٠) ويرى الغزالي إن الإنسان مركب من جسد (بدن) ، وروح (نفس) ، يدرك الجسد بالبصر ويدرك الروح بالبصيرة ، ولكن الروح أعلى شأنًا من الجسد لذلك أضاف الله سبحانه الروح إليه فكانت أمراً ربانياً ، وأضاف الجسد إلى الطين . (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ١١٤ وله أيضاً ، ميزان العمل ، ص ١٩٩) في الوقت الذي يستخدم فيه الغزالي النفس مرادفة الروح فيجعلها على خمس مراتب ، هي : الروح الحساس ، والخيالي والعقلي والفكري والقدسي النبوي ، وهو ما أجده في مؤلفه (

مشكاة الأنوار) منطلقاً من رؤية صوفية خالصة . (ينظر :
الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٧٦ - ٧٧)

مصادر المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

يؤكد الغزالي على القلب لكونه " الذاكرة العارفة " (ينظر :
الغزالي ، الأربعين ، ص ٣٦) وبوصفه مصدر المعرفة الصوفية لديه
في دلالة واضحة على القلب الباطن ، وهو تلك اللطيفة الربانية
الروحانية التي تعدّ حقيقة الإنسان . وتحقق المعرفة في القلب من وجهة
نظر الغزالي لا تتم إلا بشرطين : أحدهما : شرط الاستعداد ، فبه تتحقق
المعرفة في القلب ، وهو شرط ومؤشر مهم لتحقيق أنوار المعرفة الإلهية
في قلب الصوفي (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ١٢٣) وفكرة
الغزالي هذه تجد مقاربتها مع قول ابن عربي الذي يرى في الاستعداد
تمكن الصوفي من معرفة أسرار وتنزيلات الغيوب (ينظر : ابن عربي
، لطائف أسرار ، ص ٦٤ و ١١٥) ، وثانيهما : رفع الحجب عن القلب
كحجب الحس والهوى والعقل ، بالمجاهدة والرياضة والتجرد والزهد
حتى يصفو كالمرآة (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ و ج ٣ ،
ص ١٩) . حيث يترتب عن رفع الحجب معان ودلالات ، كمعرفة الله
سبحانه ، للدلالة على خلو القلب مما سوى الله ، وتمكنه من المعرفة ،
وفي دلالة على الارتباط الوثيق بين المعرفة والقلب ، ولكي يقدم الغزالي

دليلاً آخر في جعل القلب مصدر المعرفة الإلهية " بالذوق والحال " . (ينظر : الغزالي ، سر العالمين ، ص ٨٢ ؛ والأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ١١٤)

لهذا يجعل الغزالي مآله في الإقبال على الله بقلبه حينما يرى في المعرفة هي الأوفق للقلب (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ١٦٧) فتصبح المعرفة في القلب كالنور يهبه الله له بعد كشف غطاء الحجب عنه (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ١ ، ص ٥٤ و ٨٢) . وإذا فمعرفة الله بالقلب هي معرفة غير مكتسبة ، ولا متعمدة ، وليست وليدة الحس ولا العقل ، بل هي وليدة نور من الله في القلب المحب له . (ينظر : الأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ٨٠ و ١١٤) . ولهذا كانت معرفة الله في القلب معرفة فطرية لأن القلب أمر رباني فهو محل الأمانة التي حملها الله له وهي المعرفة والتوحيد .

وبناء على ذلك ، ربط الغزالي بين الرؤية والقلب ، فهي " صورة مصغرة من الوحي " بمعنى تلنقي فيها " عجائب الله تعالى وبدائع فطرة الأدمي " وتنقش فيها الغشاوة عن عين القلب فيبصر بعضاً من عالم الغيب ، ولكي يتحقق كشف الغشاوة لأبد من صفاء الباطن ونقاء الظاهر . (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٤ ، ص ٥٠٤) وهكذا تصبح " الرؤيا

من دقائق علوم المكافحة " (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٤ ، ص ٥٠٤) في منظور الغزالي .

بينما يعدّ الغزالي العقل صفة العلم ومنبعه حيث شُرف العلم بالعقل ، وبه تدرك معرفته سبحانه ، كونه الجزء الإلهي من الإنسان وبه يحصل على المعرفة الباطنة (= المعرفة الإلهية) (ينظر : الغزالي ، ميزان العمل ، ص ٢٩٤ و ٣٣٠ - ٣٣١ و ٣٣٤) . ومع ذلك فالعقل لا يدرك الحقيقة في الإلهيات (= ما بعد الطبيعة) على وجه الخصوص كدليل على عجزه وفشله وضعفه كمصدر للمعرفة الصوفية ، من دون إلغاء لدوره في شرح نتائج ما توصل إليه من هذه المعرفة عبر الكشف الصوفي بصورة منطقية مقبولة للغير . لهذا يعدّ المنطق بدلالة العقل ضرورياً لصاحب الكشف والإلهام لدى الغزالي . (للتفصيلات ، ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٤٤ - ٤٩ ؛ ودنيا ، الحقيقة في نظر الغزالي ، ص ٤٤ - ٤٨ ، و ٨٩ - ٩٣ ، ٢٠٦) .

ولم يغفل الغزالي دور الحدس أو البصيرة في الوصول الى المعرفة القلبية لله سبحانه ، إذ عدّ الغزالي البصيرة الصوفية لطيفة ربانية مدركة باطنة صادقة ، تتكشف لها الحقائق واضحة بعد زوال الحجب عنها (ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٤٢) فتدرد لديه بدلالة النور أي هي نور البصيرة ؛ (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ١ ،

ص ٢٨٤) وترد لديه بدلالة القلب ، أي هي بصيرة القلب (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ٦٧) وترد لديه بدلالة العين أي هي عين البصيرة للتعبير عن البصيرة الصوفية ، بدلالة إنكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة . (ينظر : الغزالي ، منهاج العابدين ، نشرة : محمد محمد جابر ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٨) وعليه فإن الصوفي يرى الحق في الآخرة بالبصر ، ويرى الصوفي الحق في الدنيا بالبصيرة على وفق ما يرى الغزالي . (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ٦ و ١١٤)

الحب الإلهي والمعرفة لدى الغزالي ..

وعلى وفق ما تقدم لم يعدّ من المستغرب من وجهة نظري أن يحقق الغزالي الصوفي معرفة قلبية لله سبحانه في تجربته الصوفية الشخصية ، بعدما إتخذ الغزالي من الحب الإلهي نهجاً صوفياً موصلاً الى معرفة الله (المحبوب) (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ٩٣) عبر دلالة الخلّة ودلالة الشوق نهجاً نحو تحقيق المعرفة الكشفية ، حينما يعبر عن الكشف بالشوق (= الحب) إليه سبحانه وهو (المعشوق) وتمني لقاءه والقرب منه من قبل الصوفي وهو (العاشق) . إذ بالشوق نزول الحجب بينهما ، فيحصل الكشف عن معرفته سبحانه لدى الصوفي العارف . (ينظر : الغزالي ، سر العالمين ، ص ١٦٨) لذا جعل

الغزالي من المعرفة علامة على المحبة فصار من عرف الله أحبه ومن أحبه أثره على كل شيء. (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ وج ٣ ، ص ٦٣ و ٤١٢ وج ٤ ، ص ٢٩٤ - ٣٠١ ، و ٣١٤ — ٣١٧) هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن الغزالي يحدد دلالة المشاهدة للمعرفة الكشفية حينما قرر أن الكشف (المكاشفة) هي : إما مكاشفة عيان ، بمعنى النظر الى المحبوب (=الله) بالعين ، حيث يتفاوت على وفق درجات المحبين له سبحانه ، برغم كونها " عرضاً غير دائم " ؛ وإما مكاشفة قلبية ، بمعنى مكاشفة قلب وعين وهي أعلى مراتب المكاشفة لجمعها بين النظر والقلب . (ينظر : الغزالي ، سر العالمين ، ص ١٦٨) . فالمعرفة الكشفية هي معرفة تحصل للصوفي من الله لا من نفسه ، على وفق ما يتضح لدى الغزالي ، حينما يرى تحقق هذه المعرفة بنور يقذفه سبحانه في القلب . وهو نور الكشف ، كنور من الوجود الإلهي الى الوجود الإنساني . (للتفصيلات ، ينظر : الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٥٥ ؛ وله أيضا ، سر العالمين ، ص ٦١) فالله سبحانه هو الواهب للصوفي معرفته في نظر الغزالي . (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص ١٨ و ٨٩ و ١٦٧) لهذا يصف الغزالي هذه المعرفة أيضا بالمعرفة الإلهامية ، لكون الإلهام لدى الغزالي موصوف ووصف ، فالموصوف هو الله سبحانه ، لذا عرف بالملهم ؛ وحيث وصف الإلهام من خلاله ، فعرف " بالإلهام الإلهي " . (ينظر : الغزالي

، منهاج العابدين ، ص ٣٤) . ولتغذو المعرفة الإلهامية في رأي الغزالي الصوفي معرفة غيبية إلهية تقذف بـ " سرعة طرفة العين " في القلب الدائم به وله سبحانه ، من غير إستدلال ولا نظر ولا إكتساب أو فكر ، ولا كيف ولا أين ، ولا متى . (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٣ ، ص ١٨ - ١٩ و ٢٣)

وعليه فإن ما يسعى الغزالي الى تحقيقه من المنحى المعرفي يتحقق من خلال : التخلق ، والحب لله ، والفناء فيه ، والسعادة به . لذا يجعل الغزالي من حب الله ثمرة للمعرفة ؛ إذ " لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه " ، و " لا يستحق المحبة بالحقبة إلا الله سبحانه " ، ومادام الإنسان لا يرى إلا الله سبحانه ، ولا يعرف غيره ، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا الله عز وجل وأفعاله ، بل إن الوجود كله من صنع الواحد الحق ، ومن هذا حاله فهو " الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد لله ، فهذا هو الذي يقال فيه أنه فني في التوحيد ، وانه فني عن نفسه " .

دلالات المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

تتمثل المعرفة الصوفية لدى الغزالي من وجهة نظري بدلالات عدة تتسق وتتوع المعرفة في الفكر الصوفي في الإسلام ، فالمعرفة

الإلهية لدى الغزالي تارة هي معرفة ذوقية (= وجدانية) لا يصار إليها بالتعلم والسماع (يعدّ السماع ركناً مهماً في الفكر الصوفي برغم تباين الآراء فيه ، فرأي يحرمه ، ورأي يبيحه محتجاً بالنص القرآني والحديث النبوي . والسامع في السماع الصوفي طبقات ثلاث : متسمع بالطبع ؛ ومتسمع بالحال ؛ وسامع بالحق . وللسماع الصوفي أركان ثلاثة أكدها الغزالي تتمثل بـ : الزمان والمكان والإخوان . ينظر : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، بيروت ، د. ت ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ — ٢٨٤ و ٢٨٧ — ٣٠٠ و ٣٠١) بل بالحال (= التجربة الصوفية) والذوق ، حيث يفنى الصوفي عن نفسه ويبقى بالواحد الحق ذوقاً وحالاً ومعرفة . لذا عدّها الغزالي معرفة خاصة الخاصة ، لأن وصف حال الذوق ومعرفة الذوق لا يستقيم إلا لمن بلغ تلك الحال وعرف. (ينظر : الغزالي ، المنقذ ، ص ٨٨ — ٨٩ و ٩٤ و ٩٧ و ٩٩ ؛ ومشكاة الأنوار ، ص ٧٨ و ٩٢ ؛ وأبها الولد ، بيروت ١٩٥١ ، ص ٢٧) . وتارة هي معرفة إلهامية دالة على النهج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة ، الذي فصل فيه الغزالي بينما أوجز فيه محيي الدين بن عربي ، وهذه مقاربة بين الغزالي وابن عربي . والمعرفة الإلهامية في نهج الغزالي التوفيقي هذا ، هي معرفة مشروطة بالإستعداد لها ، تحصل في القلب دفعة واحدة بلا تعلم ولا إكتساب ، وتتحقق للصوفي : تارة في الصحو ، بعد تجاوز حجب الحس الكثيف عبر التجرد عن العلائق ، وقمع النفس عن الشهوة مع المواظبة

على العبادة والتوجه بالكلية والهمة الى " التفكير في الأمور الإلهية " (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج ٣ ، ص ١٨ — ١٩ و ٢٣) وتارة في السكر ، عبر " حالات الغيبوبة واللاشعور " لتتم بها القربة منه سبحانه . (ينظر : الأعمش ، الفيلسوف الغزالي ، ص ٧٤ — ٧٥ و ١٠٣) وتارة هي معرفة كشفية إذ يعدّ الغزالي الكشف منهجاً ذوقياً خاصاً ، أساسه إدراك وجداني مباشر يتضح من خلاله ما يستتر على الفهم ، فيبدو للصوفي كأنه رأى عين ، أو هو إلهام إلهي ، ونور رباني ، يقف الله به مباشرة الى القلب . ولهذا يعدّ الكشف أرقى مناهج المعرفة الصوفية لدى الغزالي ولهذا أعدّ الغزالي رئيساً لمدرسة الكشف المعرفي في التجربة الروحية الصوفية في الفكر الصوفي في الإسلام.

الفناء الصوفي في تجربة الغزالي الروحية ..

يعبّر الغزالي عن تجربته الصوفية من خلال مصطلح الفناء في التوحيد، وما هذا الفناء إلا ثمرة من ثمار المعرفة. والفناء الذي يريده الغزالي هنا هو فناء قلب السالك وليس جسده. والوحدة التي يصل إليها السالك هي وحدة شهودية تتحقق شعورياً عندما يكون الصوفي في حال الفناء. ((تم التعبير عن الفناء بمصطلح التوحيد وكأنهما مصطلحان مترادفان حيث يتمثل هذا التعبير بالمظاهر : الفناء عن عبادة السوى)- التوحيد الإرادي) للدلالة على فناء الإرادة الصوفية في الإرادة الإلهية ؛

والفناء عن شهود السوى (=التوحيد الشهودي)(= وحدة الشهود) للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للفاني عبر شهود الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس ؛ والفناء عن وجود السوى (=التوحيد الوجودي) (= وحدة الوجود) للدلالة على كون الوجود الحقيقي لله عزّ وجلّ لاوكون الخلق مظاهر تجلياته وظواهر صفاته وفيوضاته .ينظر : د. نظلة الجبوري ، التجربة الصوفية في الإسلام ، ص ١٧ — ١٨ و ص ٢٤٥)) . ففناء الغزالي يعنى تحقيقه بالوحدة المطلقة عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما فنى عن وجوده في الحقيقة الإلهية . للتدليل على كون فناء الغزالي في الله صوفياً وتوحيد الغزالي لله إيمانياً يوصف بوحدة شهود، وكأن الغزالي الصوفي الفاني الموحد قبل وحدة الشهود كان يرى ثنائية الله والعالم. وإذا فالغزالي يرى في الوحدة حقيقة التوحيد وسره. (ينظر: الغزالي، الأربعين، ص ١٥٥)

لهذا يثبت الغزالي في فكره الصوفي حقيقة الوحدة لله سبحانه في الوجود، وبفني الكثرة الظاهرة في الوجود، فهي كثرة تنوع ومشاهدة وإعتبار وليست كثرة حقيقية. إذاً فالكثرة هي وحدة في الحقيقة. (ينظر: الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٦٠ — ٦١) ومما يترتب عن موقف الغزالي من حقيقة الوحدة ووهمية الكثرة على صعيد الوجود، تأكيداه إياهما على صعيد التجربة الصوفية، عندما يقرّ أن الوصول الى الحقيقة يؤدي بالصوفي الى الإستغراق بالفردانية المحض(= الوحدة المطلقة)

فتتفي عنه الكثرة بالكلية لنفسه ولغيره، مما يعني تحقق الوحدة فلا يتصور ولا يتذوق إلا متى إرتفعت الكثرة.(ينظر: الغزالي ، مشكاة الأنوار، ص ٥٧ و ٦١)

أما التعبير عن حقائق التوحيد فيكون بإستخدام الرمز، لأن التعبير عن هذه الحقائق من الصعوبة لا تصلح معها اللغة العادية بل لابد من رموز خاصة ، وإشارات معينة تخفى على غير أهل المعرفة بالله . على وفق ما وظفه الغزالي في مؤلفه (مشكاة الأنوار) في إشارته الى أن ماهية الرمز تقوم على إفتراض الموازنة التامة بين عالم الشهادة ، وعالم الغيب ، وبين عالم الحس والمثال (ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٦٧) من جانب ، ومن جانب آخر فقد حقق هذه الموازنة بين العبارة والإشارة أيضا بإستخدامه رموزاً وإشارات من قصص القرآن الكريم عندما يؤول العناصر الكونية في قصة موسى — عليه السلام — كالطور والوادي الأيمن والخبر والقبس وخلع النعلين ، بجعلهما تطبيقاً تاريخياً وإسقاطاً لمدارج الشعور الصوفي .(ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٦٩ — ٧٠ و ١٨ — ١٩)

قول ختامي ..

ولابد من التأكيد على كون الغزالي يرى في المعرفة بالله سبب سعادة الصوفي (ينظر : الغزالي إحياء ، ج ١ ، ص ١٢ و ٢٠ ؛ ونيا ،

الحقيقة في نظر الغزالي ، ص ٤٧٠ — ٤٧١) لهذا تعتبر السعادة غاية الطريق الصوفي ومنتهاه لدى الغزالي ، ومحصلة نهائية للمعرفة بالله . يؤسس طريق السعادة ذاك على العلم والعمل به ، إن لم يكن طريق السعادة هو العلم والعمل به (ينظر : الغزالي ، المنقذ ، ص ٨٨ — ٩٤) . والسعادة تكمن في اللذة والراحة ، فاللذة ثمرة المعرفة ولذة القلب معرفة الله سبحانه ، ومعرفة الله هي أجلّ اللذات وأعلاها لدى الغزالي ، ولهذا فاللذة الحاصلة من معرفة الله بمعنى السعادة لا تبطل أبداً ولا تزول ، لأن محلها قلوب الأولياء العارفين ، ووجودها في خزائن الله سبحانه ، وتحققها بالرجوع من الدنيا الى الله ، وسبيلها الإقتداء بالرسول الكريم (ص).

وهكذا كان تصوف الغزالي صورة لحياته ، وكانت حياته صورة لتصوفه عبر إكمال ملامح تجربته الصوفية . (ينظر : نظلة الجبوري ، منهج التأويل في الفكر الصوفي ، ط ١ ، مكتبة ابن تيمية ، البحرين ١٩٨٨ ، ص ٢٦ — ٢٨ ؛ ود . أبو الوفا التفتازاني ، مدخل الى التصوف الإسلامي ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٠١ — ٢٢١ ؛ ود . إبراهيم هلال ، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ، ط ١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٧٤ — ٩٣)

وتجدر الإشارة الى أن تأثير طروحات الغزالي الصوفية يتضح عبر مقاربات التفعيل المعرفي بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي في العصر الوسيط، في نصوص مقتبسة من ترجمات مؤلفاته الصوفية كـ: (المنقذ من الضلال) و(الإحياء) و(مشكاة الأنوار) على وفق ما وردت في دراسات رايموندوس مارتينوس. (ينظر: قنواتي، في بحثه (في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف)، تراث الإسلام، ج ٢، ص ١٢٣ و ١٢٤ (الهامش)).

المحتويات

الإفستحية	٣
تعددية وأنواع الخطاب عند الفزالي وموقفه	٥
من أصناف الطالبين وخصوصاً علم الكلام والمتكلمين	أ.د. حسام الألوسي
الفلسفة التربوية بين الفزالي وابن خلدون	٢٨
في ضوء العلوم المعاصرة	أ.د. علي حسين الجابري
الفكر السياسي للفزالي من خلال	٢٥
قراءة المستشرق إرفن روزنتال	أ.د. حسن مجيد العبيدي
نظرية المعرفة عند الفزالي	١٠٣
	أ.د. فضيلة عباس مطلق
قراءة في التجربة الصوفية للفزالي	١١٦
	أ.م.د. نضله احمد الجبوري

منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

هذا الكتاب

هذه أعمال الندوة العلمية التي عقدتها قسم الدراسات الفلسفية بالتعاون مع مركز المخزومي للثقافة بعنوان: ((ابو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإسلامي)) بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الفيلسوف ابو حامد الغزالي الذي ترك لنا إرثاً فكرياً في مختلف المجالات العلمية، جاءت هذه الندوة بتوجيه السيد رئيس مجلس الامناء، إحياءاً للتراث الفلسفي العربي الإسلامي.

- بيت الحكمة / جمهورية العراق - بغداد
- هاتف إتصالنا ٠٧٤٠٠١٩٠٨٤٥
- رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ١٣٧٥ لسنة ٢٠١١
- تنفيذ وإخراج / نعيم صابر
- الطباعة مطبعة شفيق

E-Mail: baytal_hikma@yahoo.com

Info@baytalhikmairaq.org